هزاره‌های گمشده

اهورامزدا، زرتشت و اوستا

دکتر پرویز رجبی



رجبی، پرویز، ۱۳۱۸ -
هزاره‌های گم‌شده / پرویز رجبی.ــ تهران: توس، ۱۳۸۰ـ
۵ ج.
ISBN 964-315-576-5 (دوره)
ISBN 964-315-571-4 (ج. ۱)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه.
۱. ایران -- تمدن -- پیش از اسلام. ۲. ایران -- تاریخ. الف. عنوان.
DSR۱۴۲/ر۳هـ۴ ۹۵۵/۰۱
کتابخانه ملی ایران ۱۵۸۵۵ـ۸۰م
محل نگهداری:

انتشارات توس
«۵۷۳»

هزاره‌های گم‌شده

جلد اول
اهورامزدا، زرتشت و اوستا

دکتر پرویز رجبی

نشر توس

رجبی، پرویز، ۱۳۱۸ -
هزاره‌های گم‌شده / پرویز رجبی.ــ تهران: توس، ۱۳۸۲-
۵ج.
ISBN 964-315-576-5 (دوره)
ISBN 964-315-571-4 (ج.۱)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه.
۱. ایران -- تمدن -- پیش از اسلام. ۲. ایران -- تاریخ. الف. عنوان.
DSR۱۴۲/ر۳ه۴ ۹۵۵/۰۱
کتابخانه ملی ایران ۱۵۸۵۵-۸۰م
محل نگهداری:

هزاره‌های گم‌شده

جلد اول: اهورامزدا، زرتشت و اوستا

پرویز رجبی

چاپ سوم، پاییز ۱۳۸۷
شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه
لیتوگرافی: پیچاز
چاپخانه: حیدری
شابک جلد اول: ۱-۵۷۱-۳۱۵-۹۶۴-۹۷۸ ISBN 978-964-315-571-1
شابک دوره پنج جلدی: ۶-۵۷۶-۳۱۵-۹۶۴-۹۷۸ ISBN 978-964-315-576-6

فروشگاه: تهران، خیابان انقلاب، اول خیابان دانشگاه، پلاک ۱ - تلفن: ۶۶۴۶۱۰۰۷، فکس: ۶۶۹۷۰۶۷۷
دفتر مرکزی: تهران، خیابان انقلاب، خ دانشگاه بن‌بست پورجوادی شماره ۱۵ - تلفن: ۷-۶۶۴۹۱۴۴۵
نشانی اینترنتی: www.toospub.com پست الکترونیک: info@toospub.com

نمایه مطالب

به فرزندانم، کتایون، بیتا و سام رجبی و نوه‌هایم آرمین و آرام نوروزی و شایان صالحی، با این امید که آن‌ها بتوانند پس از من با توانایی بیشتری از سهم من از ایران، که به امانت به آن‌ها می‌سپارم، پاسداری کنند. از آن‌ها می‌خواهم که اگر خود نمی‌توانند، هرکدام به سهم خود، وسیله دیگران، در کاستن از خطاها و کمبودهای فراوان این کتاب بکوشند!

پ. ر

پیش‌گفتار

هزاره‌های گم‌شده هزاره‌هایی را می‌نامیم که در تاریخ سیاسی و فرهنگی سرزمین ما وجود داشته‌اند، اما به سبب آگاهی بسیار اندک ما می‌توان آن‌ها را گم‌شده انگاشت و ما، در حالی که سخت شیفتهٔ یافتنِ این هزاره‌ها هستیم، ناگزیریم تنها به نشانه‌هایی جسته و گریخته از آن‌ها بسنده کنیم.

در فروردین‌یشت، که نشانی از تاریخ شناخته‌شدهٔ مادها و هخامنشیان ندارد، بیش از ۳۰۰ نام دشوار آریایی حفظ شده‌است. شگفت‌آور است که در روزگارانِ بی‌رسانهٔ باستانی چگونه این نام‌های دشوار، که امروز برای ما حتی تلفظ برخی از آن‌ها دشوار است[۱]، با انتقال سینه به سینه و شفاهی، به زندگی خود ادامه داده‌اند؟ میزان عشقی که به مردم توانایی حفظ میراث ملی را داده است، غافل‌گیرکننده است. چه عشقی در درون آن‌ها زبانه می‌کشیده، یا می‌جوشیده است؟ فراموش نمی‌کنیم که در جهان بی‌رسانه، دگرگونی زبان از شتاب بیشتری برخوردار بوده است. چه باورِ نیرومندِ ملی یا دینی و فرهنگی پشتوانهٔ این همه شیفتگی بوده است؟ چرا دل‌کندن، این همه دشوار بوده‌است؟ این کیومرث‌ها و جمشیدها و فریدون‌ها که‌ها بوده‌اند؟ اَشَوَنانی که فرَوَهرشان در فروردین‌یشت ستوده می‌شود، چه اثر یادماندنی شگرَفی در زندگی مردمان هزاره‌های گم‌شده داشته‌اند، که مردم آنان را عاشقانه برگُردهٔ دل کشیده‌اند؟ این هفت‌کشور روی

۱- به ویژه نام‌هایی که از بند ۹۶ تا ۱۴۲ آمده‌اند. **دوستخواه** فهرست سودمندی از این نام‌ها فراهم آورده است (جلد ۱، ترجمهٔ اوستا، ۴۲۶).

زمین کدام‌ها و در کجاها بوده‌اند؟ هریک از هزاره‌ها و زمانه‌های گم‌شدهٔ روزگاران از یادرفته، دربارهٔ وَرِجَمْکَرد چه می‌دانسته و از آن چه برداشتی داشته‌است؟ وَرِجَمْکَردِ همهٔ روزگارها مانند هم بوده‌اند، یا در هر روزگاری چیزی از قلم یا از صفحهٔ دل افتاده است؟ آیا انتقال سینه به سینه، گاهیَ بی‌سینه مانده و قهرمانی برای همیشه به خاموشی ابدی پیوسته است؟ زندگی و هیجان‌های تاریخی، چه زمانی از اسطوره‌ها جدا شده‌اند؟...

و کدام دلبستگی ژرف سبب پایایی و این همه پویایی اسطوره‌ها در ادب شفاهی شده، که فردوسی برانگیخته و شیفته، در واپسین دم، تا آنجا که توان داشته، سرانجام هر آنچه را که به امانت گرفته، به ثبت تاریخی تاریخ سپرده است[۱]؟ آیا مردم روزگار هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان فکر می‌کرده‌اند که کیومرث افسانه‌ای است؟... از هیچ جای شاهنامه برنمی‌آید که فردوسی با باوری اندک پا به میدان گذاشته باشد. او چنین پنداشته که برای زنده کردن ایرانی، همهٔ غبارها را برگرفته و زنگارها را زدوده و امانت را، به درخشانی، به آیندگان سپرده است.

پیداست که آغاز تاریخ ما، با افسانه‌های متکی بر واقعیت پیشدادیان و کیانیان پیوندی تنگاتنگ دارد. چیزی که هست، یلان اساطیری، با ویژگی‌های اسطوره‌ای خود این تاریخ را بلعیده و آن را هضم کرده‌اند.

به راستی اگر سَلمانْصَر آشوری، در سال ۸۳۵ پیش از میلاد، در کتیبهٔ خود نامی از پارس‌ها نمی‌برد، چه می‌کردیم؟ تن به آن خواب معروف و افسانه‌ای می‌دادیم که

۱- البته همهٔ مردمی که از ریشه‌های فرهنگی دیرینی برخوردارند، کم و بیش در نگهداری اسطوره‌های ملی خود کوشیده‌اند. شاید بهترین نمونه‌ها ایلیاد و ادیسهٔ هومر و کتاب مقدس بنی‌اسراییل باشد. در هر دو نمونه نقش حفظ میراث ملی و هویت تعیین‌کننده است. در اینجا تفاوت در این است که هم یونانیان و هم بنی‌اسراییل دست کم بیش از یک هزاره زودتر از ایرانیان به ادب مکتوب روی آوردند. از قراین پیداست که اسطوره‌های یونانی مایهٔ کمتری از دوران هند و اروپایی دارند و از بیشتر این اسطوره‌ها به هنگام ثبت، عمر زیادی سپری نشده بوده است. دربارهٔ بنی‌اسراییل نیز نباید از نقش ناگهانی تعیین هویت غافل شد، با این تفاوت که قوم بنی‌اسراییل آگاهانه تاریخ می‌ساخت و می‌نوشت. در ایران اما تقریباً همهٔ اسطوره‌ها ریشه در سیاهی‌های تاریخ و دورهٔ آریایی و دورهٔ مشترک هندوایرانی دارند و به یاری آن‌ها می‌توان به نشانه‌هایی از تاریخ واقعی دست یافت.

می‌گوید درختی از شکم مادر کورش رویید، یا با شجاعتی بی‌عیب می‌گفتیم که هنوز دربارهٔ آغاز کار هخامنشیان چیزی نمی‌دانیم، اما به فرمان خردِ خود می‌پنداریم که هخامنشیان ناگزیر، پیش از تأسیس جهانداری خود، سابقه و تجربه‌ای بس طولانی در شهریاری داشته‌اند؟ آیا جای تأمل در نظر «جهانشاه درخشانی» بسیار نیست؟ می‌بینیم که پس از ثبت تاریخی نام پارس‌ها، باز افسانه و اسطوره با دلکشی خود امانمان نمی‌دهد!

من بی آنکه سرنخی به دست آورده باشم، میل غریبی دارم که در تاریخ خودم، پس از فراغت موقت از کار اهورمزدا و زرتشت و اوستا، همهٔ افسانه‌های متنوع مربوط به آغاز کار کورش، بنیان‌گذار شاهنشاهی هخامنشی را کنار گذاشته و بسنده کنم به آغاز از جایی که به تاریخ واقعی نزدیک‌تر است و در اعتنا به افسانه‌های آغاز کار کورش، برای آن‌ها پیشنهاد داشتن مبحث تازه‌ای، به نام افسانه و تاریخ را بدهم، که چنین مبحثی بسی خواندنی و دلکش خواهد بود. آنگاه جای تازه‌ای خواهیم داشت برای افسانه‌هایِ درپیوند با آغاز کار اشکانیان، ساسانیان، صفاریان و... . اسطوره‌ها هم مانند همین افسانه‌های مربوط به آغاز کار سلسله‌های شاهی شکل گرفته‌اند و گاهی برای خود دودمانی نیز یافته‌اند، مانند پیشدادیان و کیانیان. اما هرگز این دودمان‌گیری بی‌دلیل نبوده است.

دیگر هدف این کتاب، که در جلد نخست دنبال خواهد شد، واکاویِ اهورمزدا، زرتشت و اوستا در هزاره‌های گم‌شده است. برخی تصور می‌کنند که اهورمزدا، زرتشت و اوستا را می‌شناسند و چون به این تصور خود عادت کرده‌اند، اغلب با تکیه بر برداشت‌های متنوع و متفاوت دیگران، برداشتِ چندان درستی از اهورمزدا، زرتشت و اوستا ندارند. متأسفانه در میان بعضی از دانشمندان نیز گرایش به آراء گوناگونِ کهنه و در عین حال متفاوتِ غربی‌ها آن‌چنان عمیق و جا افتاده است که با هر نظریهٔ جدیدی صمیمانه مخالفت می‌ورزند، غافل از این‌که رأی پذیرفتهٔ آن‌ها دیرزمانی است که مردود شده و امروز کسی به آن اعتنایی ندارد. حاصل این‌که برای خوانندهٔ عامی و حتی دانشجوی جوان، گاهی زرتشت ده‌هزار ساله می‌شود، گاهی شش‌هزار ساله و زمانی هم‌عصر کورش بزرگ و داریوش. و اگر از دانشجویی بپرسی که او چه چیزی را اوستا می‌نامد، قطعاً پریشانش می‌کنی.

اوستا با این‌که کهن‌ترین متن ایرانیان و در نظر بسیاری کتابِ مقدسِ قدیم‌ترین دینِ شناخته‌شدهٔ جهان، یعنی آیین زرتشت است، و با این‌که ایران‌شناسان مقاله‌ها و کتاب‌های بی‌شماری دربارهٔ آن نوشته‌اند، هنوز برای بیشتر ایرانیانِ دانشگاهی و حتی زرتشتیان کتابی آشنا نیست. اغلب از گفت‌وگوی مردمِ نه‌چندان عامی و گاهی دانشجو و باتاریخ‌آشنا چنین برداشت می‌شود که تصویری درست از حجم و محتوای این کتاب ندارند. برخورد رسانه‌ها هم به همین منوال است. حتی گاهی برخی، نوشته‌های پهلوی را نیز اوستا می‌خوانند. شاید کسی در این ناآگاهی چندان گناهکار نباشد؛ چون هنوز در این باره کتابی روشن و دقیق به زبان فارسی نوشته نشده است و مقاله‌های پراکندهٔ موجود به هیچ روی نمی‌توانند آگاهی درخور را در اختیار مردم بگذارند. از سوی دیگر در دو سدهٔ اخیر، اوستا علاوه بر کاربرد دینی معمول برای زرتشتیان، زمینهٔ پژوهش ایران‌شناسان دربارهٔ مسایل زبان‌شناسی و همچنین تاریخ‌اجتماعی ایران باستان شده است.

اهمیت فوق‌العادهٔ اوستا تنها در این نیست که در مقام کتاب مقدس یکی از دین‌های بزرگ، یگانه منبع پژوهش در روند تحول دین در ایران باستان است، بلکه این کتاب از این روی نیز دارای اهمیتی بی نظیر است که حافظ زبان کهن ایرانی، معروف به زبان اوستایی و ذخیرهٔ لغوی آن در زمانی بسیار گسترده است. این زبان که امروز دیگر کسی به آن سخن نمی‌گوید، در کنار فارسی باستان، نه تنها یکی از پایه‌های زبان فارسی است، بلکه برای پژوهندگان تاریخ و همچنین ریشهٔ زبان‌های هند و اروپایی نیز گنجینه‌ای است، صرف‌نظرناکردنی. علاوه بر این اوستا شاهراهی است که ما را به پیشدادیان و کیانیان می‌رساند.

پرداختِ اروپا به اوستا، با توجه به این‌که اروپاییان در ۱۵۰ سال گذشته در دانش زبان‌شناسی پیشرفت‌های چشم‌گیری دارند و زبانشان هم‌خانواده با زبان اوستایی است، برای ایرانیان نیز پرثمر است.

در طول سال‌های زیبا و فراموش‌ناشدنی همکاری با مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، که تصدی بخش ایران‌شناسی آن را داشتم، حدود ۲۳۰ مقاله برای مرکز تألیف کردم. به هنگام تألیف هر مقاله، که پس از پژوهشی درخور، در گنجینهٔ غنی

دائرةالمعارف انجام می‌گرفت، چون طبعاً فضای مقاله‌های دایرةالمعارفی محدود بود، ناگزیر بخش زیادی از حاصل پژوهش برای هر مقاله، یا در پیوند با آن مقاله، نانوشته می‌ماند. در حالی که این بخش‌های نانوشته مناسب دایرةالمعارف نبودند، برای جامعهٔ تشنهٔ اطلاعات ما می‌توانند بسیار سودمند باشند. از این روی، وقتی که طرح کلی این کتاب شکل گرفت، استفاده از یادداشت‌های فراوان پیشین نیز مدنظر قرار گرفت، که جا دارد در همین جا از دایرةالمعارف بزرگ اسلامی سپاسگزاری شود. در حقیقت جانمایهٔ این کتاب، علاوه بر مراجعهٔ مجدد به صدها مقاله و کتاب، حاصل یادداشت‌هایی است که برای نوشتن مقاله‌های مرکز تهیه شده‌اند. علاوه بر این، بخش‌هایی از کتاب جشن‌های ایرانی خود را که در سال ۱۳۷۵ به چاپ دوم رسیده بود و به سبب تمام شدن نسخه‌های آن، می‌بایستی برای تجدید چاپ آماده می‌شد، تا جایی که با برنامهٔ کار این کتاب هماهنگ بود، به کتاب افزودم.

هدف عمدهٔ این کتاب، که به درخواست جناب آقای محسن باقرزاده، فرهنگی شیفتهٔ ایران باستان و مدیر انتشارات توس نوشته می‌شود، برآوردنِ نیاز عمومی، به ویژه نیازِ دانشجویان است. در این کتاب کوشش شده تا از بیشتر منبع‌های موجود داخلی (که تعدادشان ناچیز است) و خارجی (که تعدادشان سرسام‌آور بی‌شمار است)، اما قابلِ دسترس و ضرور، با پرهیز از نوشته‌های موازی و همانند، استفاده شود. چون مخاطبان این کتاب، علاوه بر دانشجویان، عموم مردم است، هر مجلد را آگاهانه در دو بخش مستقل تألیف کرده‌ام. در بخش نخست، به اصل موضوع که بافت منسجم‌تری دارد، پرداخته‌ام و در بخش دوم به مسایل جانبی. مثلاً در بخش نخست مجلد اول به اهورمزدا، زرتشت و اوستا پرداخته‌ام و در بخش دوم به برخی از مقوله‌هایی که آگاهی از آن‌ها خواننده را به برداشت درست‌تری از آیین زرتشت نزدیک می‌کند. بخش دوم کتاب خواننده را تا حدودی با باورهای ایران باستان و همچنین اساطیر ایران آشنا خواهد کرد. باید یاد آوری کنم که به سبب استقلال این مقوله‌ها، ممکن است به ندرت و ناگزیر مطلبی به تکرار آمده باشد. اطمینان دارم که دانشجویان، اگر به سبب ضعف نگارنده، چیزی از این کتاب نیاموزند، دست‌کم با مهم‌ترین منبع‌های مربوط به آیین زرتشت آشنا خواهند شد و این کتاب خواهد توانست همچون یک کتاب دستی یاور آن‌ها باشد.

هرجا برداشتی از اثری شده، بی‌درنگ نام پدیدآورندهٔ اثر با ذکر صفحه در پانویس آمده است[1]. دربارهٔ نوشته‌هایی که پدیدآورندهٔ معینی ندارند[2] به خود نوشته اشاره شده است. کوشش بر این بوده است که تا جای ممکن به جای ترجمه از اصل کتاب‌های لاتینی استفاده شود، اماگه‌گاه که نیازَ به نقل‌قولی مستقیم بوده، از ترجمهٔ فارسی استفاده شده، تا مراجعه به پس و پیش مطلب برای خواننده آسان‌تر باشد. در متن کتاب ترجیحاً از آوردن شکل لاتینی نام‌های خارجی و اصطلاح‌ها پرهیز شده و هر جا نیازی بوده، به اعراب‌گذاری اکتفا شده است. در عوض در نام‌نامهٔ کتاب هر جاکه ضروری به نظر رسیده صورت لاتینی نام نیز آورده شده است.

نخست تصمیم داشتم، هر جاکه به قطعه‌ای از اوستا نیاز دارم، آن قطعه را از کار اوستاشناسان غربی انتخاب کنم. برای این تصمیم، علاوه برگزینش مکتب، که برایم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، بهانه‌ام این بود که از معدود اوستاشناس ایرانی کسی را نیازرده باشم. از سوی دیگر نمی‌پسندیدم که از اوستاشناس ایرانی غافل شوم. ماه‌ها بر سر گرفتن تصمیمی درست، با خود درکشاکش بودم. نمی‌دانستم متن‌های ضرور از اوستا را از ترجمه‌های ایرانی برگزینم، یا از ترجمه‌های غربی. از متن‌های متنوع ایرانی و غیرایرانی که در اختیار داشتم، هیچ متنی با متن دیگر برابر نبود. مثلاً در ترجمه‌های موجود ازگات‌ها، در ۹ متنی که در دست دارم، تنها چیزی که مشترک است، باور پنهان مترجم و هواداران او به «بهترین» بودن ترجمه است! صرف نظر کردن از برخی نمونه‌ها نیز به هدف کتاب، که پرداختن به اوستا برای طیف بزرگی از خوانندگان است، آسیب می‌زد. سرانجام، فکر پاسداری از حرمت پیش‌کسوتان ایرانی مغلوبم کرد، و چنین شد که برای یشت‌ها از شادروان ابراهیم پورداوود و جلیل دوستخواه و برای وندیداد از جلیل دوستخواه، هماهنگ با شیوهٔ نگارش و رسم‌الخط کتاب حاضر، کمک گرفتم. در استفادهٔ از ترجمهٔ پورداوود، به سبب دگرگونی زبان فارسی در دهه‌های گذشته، مسأله فراتر از رسم‌الخط بود. یعنی در بند بند ترجمه‌ها ناگزیر از ویراستاری و بازنویسی بودم. این کار با تکیه‌ای گسترده بر زبان خوب و گزینش پر از وسواس دوستخواه و با توجه بر

۱- شمارهٔ فارسی برای اثر فارسی و شمارهٔ لاتینی برای اثر لاتینی.
۲- مانند کتاب‌های دینی.

ترجمه‌های اوستاشناسان غیر ایرانی انجام گرفت. در همین‌جا از دوستخواه سپاسگزاری و ارج نهادن به کار او را جداً توصیه می‌کنم. با این همه به هنگام اشارهٔ به جای جای اوستا، از ترجمه‌های غربی که مترجمان آن‌ها به سبب شیوهٔ کار، در گزیدن برابرها وسواس و دقت ویژه‌ای دارند، استفاده کردم.

باستان‌نگاری که به تاریخ آیین زرتشت می‌پردازد، همواره، همراه این آیین، از سه نقیصه رنج می‌برد:

۱. نبود روایت مکتوب، حتی از دورهٔ قدرت این آیین؛

۲. بهره‌برداری فرمانروایان، به ویژه در زمان ساسانیان از دین و دستکاری آن به مقتضای زمان و سیاست روز؛

۳. انگیزه و کوشش زیانبارِ همواره‌ای که برای صیانت از این آیین وجود داشته است.

من هم مانند این باستان‌نگاران رنج بردم. بنابراین آگاهم، که این تاریخچه می‌تواند در نظر دانشمندان کاری ضعیف باشد. به جای درخواست اغماض از آنان، درخواست راهنمایی و تصحیح دارم. ناشر همهٔ راهنمایی‌های کتبی خوانندگان را در اختیارم خواهد گذاشت. دانشمندان و خوانندگان مطمئن باشند که از پیشنهادهای آن‌ها، در چاپ‌های بعدی به نام خودشان استفاده خواهد شد.

رسم است که در پیش‌گفتار از یاران نویسنده یاد شود. در این‌جا به سبب بی‌شماریِ این یاران چنین کاری دشوار است. با این همه، جا دارد که از همسرم لیلی هوشمندافشار سپاسگزار باشم که در طول تألیف، دست خود را با شکیبایی امانتم داد و از ناتوانیم کاست.

تهران، بهار ۱۳۸۰

پرویز رجبی

در این میان از قهرمانی ایرانی نیز خبری نبود، که بتواند با استفاده از موقعیتی که به ناگهان فراهم آمده و سرداران و بلندپایگان اسکندر را غافلگیر کرده بود، استفاده کند. هیچ‌گونه شورشی نیز، مانند شورش‌های زمان داریوش بزرگ، از هیچ جای ایران گزارش نشده است.

از نخست پیداست که تقریباً هیچ‌یک از ساتراپ‌های جدید نمی‌توانستند علاقهٔ چندانی به اطاعت از سرفرماندهی عالی پِردیکاس داشته باشند.

نخستین گامی که پِردیکاس برداشت تقسیم ساتراپی‌ها به سرداران نامی اسکندر بود. او به این ترتیب، هم آن‌ها را به سهمی از میراث اسکندر می‌رساند که انتظارش را داشتند و هم با دورکردن این عناصر ناآرام از مرکز حکومت می‌توانست فضای آرامی برای خود فراهم آورد. جابه‌جایی‌ها بیشتر متوجه غرب امپراتوری بود. چون امکان ناآرامی‌هایی در غرب امپراتوری می‌رفت، پِردیکاس بهتر آن دید که ساتراپی‌های شرقی راکه به حکومت‌های خود خو گرفته بودند همچنان دست‌نخورده باقی گذارد. اُکسیارِتِس (ظاهراً پدرزن اسکندر) ساتراپی پروپامیسوس (ابرسین)، رخج و گِدروزی را نگه‌داشت[1]، استاسانور در آریا (هرات) و سیستان[2]، آمینتاس در بلخ[3]، فیلیپوس در سغد، استاگنور در پارت، فْراتَفِرن در هیرکانی[4]، پِکِستِس در فارس[5]، و تْلِپْلِموس در کرمان[6] ماند. برای ماد، دیودور از دو ساتراپ ـ پیتون و آتروپات ـ نام می‌برد؛ در حالی که پیتون ساتراپ ماد بود و آتروپات بخش مقدس مذهبی را در اختیار داشت[7].

اسکینو (سینو) به ساتراپی شوش و آرکِسیلائوس به ساتراپی بابل منصوب می‌شدند[8]. تغییرات بزرگ در آن‌سوی فرات انجام می‌پذیرد. در کیلیکیه به جای مِنِس با پیلاتوس روبه‌رو می‌شویم[9] و در سوریه به جای مِنون با لائومِدون[10]. اسکندر در عبور خود از آسیای صغیر به کاپادوکیه وارد نشده بود و فقط با تسلیم بدون‌جنگ این ساتراپی،

1- Arrian. VI. 15. 3.
2- Arrian. IV. 18. 3.
3- Arrian. IV. 17. 3; 22. 3.
4- Arrian. IV. 7. 1.
5- Arrian. VI. 30. 2.
6- Arrian. VI. 27. 1.
7- Cf. Spiegel. Eranische Altertumskunde. III/5.
8- Cf. Spiegel. Eranische Altertumskunde. III/6.
9- Diodorus. XVII/64; Arrian. III. 16. 9.
10- Arrian. II. 13. 7.

سرسخن

ندایی درونی مرا به نوشتن این یادداشت وامی‌دارد. از آغاز کار می‌خواستم در پیش‌گفتار کتاب نکتهٔ مهمی را دربارهٔ شیوهٔ کارم با خواننده‌ام در میان بگذارم، اما نوشتن این نکته برایم دشوار بود. امروز با پایان گرفتن کار تألیف، وسواسی پنهانی سرانجام مرا تسلیم این ندای درونی کرد:

معمولاً چنین است که مورخ برای هر موضوعی که مطرح می‌کند، بی‌درنگ شاهد و منبع خود را معرفی می‌کند. شاهدها به چند گروه عمده تقسیم می‌شوند:

۱. شاهد تاریخی غیر قابل تحریف و دست اول، مانند کتیبه‌ها و نگاره‌ها.

۲. شاهد از میان گزارش‌های نویسندگان و مورخان گذشته و حال، مانند هرودت، طبری و گیرشمن.

۳. شاهد از میان نظریه‌ها و برداشت‌های همین نویسندگان و مورخان.

۴. شاهد از میان هر سه گروه، اما به سبب عدم دسترسی مستقیم، با تکیه بر نوشته‌های دیگر نویسندگان و مورخان و به نقل از آن‌ها.

با دو گروه نخست دشواری چندانی نداریم. گزینش و به‌کارگیری، بستگی به نوع نیاز مورخ و میزان باور او دارد. با گروه سوم نیز مشکل، عمده نیست: یا مورخ با نظریه و برداشتی موافق است یا مخالف، و موافقت و مخالفت او پیوند بی چون و چرایی دارد با اعتبار صاحب نظریه و نوع منبع‌هایی که او به کار گرفته است.

دشواری و نگرانی را گروه چهارم فراهم می‌آورد. ما در ایران به سبب دسترسی نداشتن به منابع دو گروه اول، سخت نیازمند گروه‌های سوم و چهارمیم. برای نمونه از صدها مجلد متن کلاسیک یونانی و رومی، که دو سوم مطلب آن‌ها دربارهٔ ایران باستان است، تنها دو یا سه متن به فارسی ترجمه شده است و آن هم ناقص. از متن‌های پهلوی چند سالی است که تنها به چند ترجمه دسترسی پیدا کرده‌ایم. متن پهلوی دینکرد هنوز به فارسی ترجمه نشده‌است. پس ناگزیر از مراجعه و حتی می‌خواهم بگویم تکدی از دیگرانیم.

اما مورخ می‌داند که این دیگران نیز چندان قابل اطمینان نیستند. پاسخ به چرایی این مسأله، خود دشوار است. آنچه که طرح آن در اینجا به کار ما می‌آید، این است که مورخی که در حال نوشتن تاریخ کشور خود بر پایهٔ نوشته‌های دیگران است، میل دارد این نوشته‌ها را تدقیق کند و به محک بزند. او آگاه است که هر چیزی که می‌درخشد زر ناب نیست. نمونه: نویسندهٔ «الف» اشاره می‌کند که اوستایی که اسکندر با خود برد و دستور ترجمهٔ آن را داد، ۲ میلیون بند داشته است. منبع مورخ، نویسندهٔ قابل اعتماد او آقای «ب» است. اگر نوشتهٔ آقای «ب» را پیدا کنی، می‌بینی، منبع آقای «ب» آقای «پ» است، که اگر بخت یار باشد و بتوانی اثر آقای «پ» را هم گیر بیاوری، در می‌یابی که از نوشتهٔ آقای «ت» بی‌نیاز نیستی، و سر انجام سر نخ را گم می‌کنی. تازه این را هم می‌فهمی که هریک از آقایان «الف»، «ب»، «پ» و «ت» در حال و هوای ویژهٔ خود و مصادره‌های خود دست به قلم داشته است. بگذریم از مکتب‌های گوناگون و هواداران متنوع داخلی و خارجی آن‌ها! و بگذریم از مکتب خودت که از چند سو زیر فشار است.

برآیند این که: تاریخ را هر طور که بنویسی مخدوش است. ننویسی؟ باید که با دقت و حوصله هر کاری را که از دستت برمی‌آید، انجام دهی. سرنوشت تاریخ گم‌شده این است که باید آن را در میان تاریخ‌های مخدوش جست. تاریخ یک پیکر واحد نیست که امید به یافتن آن داشته باشی. تاریخ، ظرف هزار پاره‌ای است که آن را به هفت کشور جهان پاشیده‌اند. باید که پاره‌ها را تک تک جست و از پیش پذیرفت که این ظرف پس از بازسازی، لب پریده خواهد ماند.

و سرانجام این‌که، چون حرفِ مورخ ایرانی باید متکی بر برداشتی از مورخی بیگانه باشد، وگرنه حنایش به رنگ نخواهد نشست! اغلب می‌بینیم که برای دادن طول و عرض

کاروانسرایی متروک، بر سر راه شیراز خودمان، باید از فلان نویسندهٔ بیگانه شاهد آورد. نمی‌خواهم به آنجا برسم که نوشته بی‌منبع بماند، اما می‌خواهم پا بفشارم که زمان پرهیز از این گرایش رسیده است! در پیش‌گفتار بخش دوم این کتاب خواهیم دید که بیگانگان برای نوشتن تاریخ میهن ما خیلی کوشش کرده‌اند؛ و اینک زمان به دست گرفتن تولیت تاریخ و فرهنگ ملی به خود ما هم رسیده است. اما همواره با این آگاهی، که با مالیدن نمدی برای قامت بلند تاریخ، آن را خراب نکنیم، بدین نمط که اغلب خوانده‌ایم.

بخش اول

اهورَمَزدا

پردازندگان به تاریخ پیدایش و تحول دین‌های جهانی، بی‌نیاز از بررسی ژرف آیین زرتشت نیستند. بدون تردید، این نخستین دین یکتاپرست جهان تاثیر فوق‌العاده‌ای بر جهان پیرامون خود گذاشته است و می‌تواند در مقایسهٔ باورها و آیین‌های دیگر دین‌های جهان بسیار سودمند باشد. در حقیقت با زرتشت برای نخستین بار توجه به جهانی دیگر، به مفهوم امروزی، پدید آمد و با تکیه بر نگرش آیین زرتشت این توجه متحول شد. زرتشت یکی از مهره‌های کلیدی جهان باستان، یا به تعبیر ما هزاره‌های گم‌شده است.

به هزاره‌های گم‌شده نمی‌توان بدون آشنایی با باورها و برداشت‌های مردم این هزاره‌ها از جهان پیرامون، و به تعبیر زرتشتیان، جهان مینوی پرداخت. این باورها و برداشت‌ها، با ارزش‌های همراه خود، به نظام حاکم بر جامعه شکل داده و به آن هویتی همراه تدبیر بخشیده‌اند. بی‌شک جهان، بدون هویتِ باتدبیر و پیرامون‌نگری و فرانگری، خیلی پیش‌تر از سدهٔ بیستم به نیهیلیزم می‌انجامید و در جهان بی‌دانش باستانی سبب لگام‌گسیختگی‌های پرعقوبتی می‌شد، که امروز ما حتی از تصور آن عاجزیم. بدون یکتاپرستی آیین زرتشت و مکارم آیین او برخورد ایرانیان با یهودیان، آن برخوردی نبود که در کتاب مقدس با آن روبه‌رو می‌شویم. ایرانیان تحقیقاً قوم یهود را رهایی بخشیده و آنان را از زوال احتمالی نجات دادند[1]. کورش فرمان به بازسازی اورشلیم داد

۱- برای آشنایی بیشتر نک: تورات، کتاب دانیال، باب ۶، ۸ تا ۱۲؛ کتاب دوم پادشاهان، ←

و بازگشت یهودیان را از اسارت به اورشلیم ممکن کرد. بویس[۱] معتقد است که فراگیرترین و ژرف‌ترین تاثیر کیش زرتشتی بر دین موسی وارد آمده است. از آن میان، باور به روز رستاخیز که نخستین بار عاموس، پیامبر سدهٔ هشتم پیش از میلاد، مطرح کرد[۲]؛ نقش افسانه‌ای حضور سه پادشاه یا مغ به هنگام تولد مسیح و حتی مرتبط کردن آن با پیشگویی زرتشت نیز حکایت از نقش آیین زرتشت در پیدایش مسیحیت دارد[۳]. اهمیت نقش سلمان فارسی را هم نباید فراموش کرد.

سرانجام این‌که دیگر امروز جداکردنِ اهورمزدا و آیین زرتشت از بدنهٔ حکومت‌های ایران باستان و استخوان‌بندی باورها و اسطوره‌های مردمان هزاره‌های گم‌شده، حتی در آسیای مقدم و صغیر و یونان باستان، امری ناشدنی است. در پی ارتباط غیرمستقیم تفکر دینی ایرانیان با دین‌های بزرگ جهان، با جنگ‌های ایران و یونان و ایران و روم نیز گوهر دین ایرانیان به غرب باستان رخنه کرد و در شکل‌گیری برخی از بینش‌های اخلاقی، فلسفی و عرفانی مردم آن سامان مؤثر افتاد. یکی دیگر از نقش‌های آیین زرتشت را باید در اثری جست که این آیین بر فیلسوفان یونانی و در روند فلسفی یونان گذاشته است. فلسفه‌ای که تا پایان قرن بیستم، بُن‌مایهٔ همهٔ فیلسوفان جهان قرار داشته است. بر سر تاثیر زرتشت بر فیثاغورثیان بحث‌های مفصلی شده است. این بحث‌ها هر قدر هم که ضد و نقیض باشند، سرانجام حکایت از نقش زرتشت در فلسفهٔ یونان و فیثاغورثیان می‌کنند. همین اعتبار زرتشت بود که در دورهٔ هلنیستی سبب پیدایش انبوهی از تألیف‌های جعلی به نام زرتشت شد[۴]. بنابراین، نخستین گام را در هزارتوها و کوره‌راه‌های گمنامِ هزاره‌های گم‌شده، با اهورمزدای زرتشت برمی‌داریم.

با این‌که به‌کمک اوستای موجود و همچنین به یاری متن‌های پهلویِ برجای مانده،

← باب ۶.۱۷، باب ۱۸. ۱۱؛ کتاب عزرا، باب ۱. ۱ تا ۱۷، باب ۳. ۷، باب ۴. ۳، باب ۶؛ کتاب اشعیاء نبی، ۴۵. ۱ تا ۳، ۱۳، باب ۴۴. ۲۸، ۴۱. ۲؛ کتاب دوم تواریخ، باب ۳۶. ۲۲ تا ۲۳.

۱- تاریخ کیش زرتشت، ترجمهٔ فارسی، ۴۶۸/۳، انتشارات توس.

۲- همان‌جا، ۴۷۲.

۳- انجیل، حزقیا، باب ۸. ۱۶؛ یشوع، باب ۴۵. ۷، ۱۲؛ متی، باب ۲. ۱ تا ۲.

۴- نک: به تفصیل، همان‌جا، ۴۷۴ به بعد.

که دربرگیرندهٔ آراء متکی بر سنت زرتشتیان‌اند، می‌توان به تصویری شفاف از اهورمزدا دست یافت، یافتن قدمت این نامِ بسیار کهن دشوار است. امروز با آگاهی‌های موجود مسلم است که پیش از زرتشت و آیین او، آریاییان و ایرانیانِ برآمده از این قوم بزرگ با این نام مأنوس بوده‌اند. به عبارت دیگر با این‌که تاریخ زندگی زرتشت در هاله‌ای از ابهام جای دارد، یقین داریم که نام اهورمزدا به هیچ وجه مخلوق ذهن زرتشت، پیامبر ایران باستان، نبوده است. یعنی زرتشت در هر زمانی که وارد میدان شده باشد نام اهورمزدا برای مردم زمان او نامی آشنا بوده است. بنابراین در آغاز بررسی احوال اهورمزدا باید که به اهورمزدا مجرد از زرتشت پرداخت. او دست‌کم یکی از خدایان بزرگ ایرانیان باستان پیش از ظهور زرتشت است که با ظهور زرتشت به مقام یکتایی می‌رسد.

این نام مرکب از واژهٔ هند و ایرانی اهورَه (اسورَه: سرور) و اوستایی مزدا (دانا) به معنی سرورِ دانا است[1]. این نام مرکب که در اوستا به صورت اَهورُ مزدا آمده[2]، در متن‌های پهلوی به اُهْرمَزد و هُرمِزد و در فارسی اورمزد، هرمزد و هرمز مبدل شده است. به گمان، این‌که امروز زرتشتیان خدای خود را اهورمزدا می‌نامند، ناشی از تحولی است که با اوستاشناسی و بازخوانی سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان آغاز شده است[3]. پیش از این تحول، حتی برخی از شاهان ساسانی، که نام خدای ایران باستان را برای خویش برگزیده‌اند، خود را هرمزد (هرمز) نامیده‌اند.

اهورمزدا پیش از ظهور زرتشت

به سبب روشن نبودن تاریخ ظهور زرتشت نمی‌توان تاریخی را برای آغاز بحث تعیین

۱– نک: به تفصیل:

Schlerath, B., "Altindisch asu-, awestisch ahu- und ähnlich klingende Wörter", Pratidanam, ed. J. C. Heesterman and others, The Hauge / Paris.

2- Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen, 108; Hinz, Neue Wege im Altpersischen, 121, Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 285-294.

۳– دربارهٔ نام اهورمزدا نک: به تفصیل:

Kuiper, "Ahura Mazda <Lord of Wisdom> ?", IIJ, XVIII/25-42.

کرد. در هر حال تا زمان هخامنشیان از یزدان‌شناسی و باورهای دینی ایرانیان نمی‌توان جز در اساطیر باستانی ایران و قیاس آن‌ها با اساطیر هند باستان آگاهی یافت. همزادهای اساطیری بی‌شماری که از دورهٔ مشترک هند و ایرانی در ادب ودایی و میراث فرهنگی هند و در داستان‌های پیشدادی و کیانی و میراث فرهنگ باستانی ایران بر جای مانده‌اند، برای بررسی باورهای دینی هر دو قوم از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. البته به هنگام پرداختن به ذخیرهٔ مکتوب از ادب اساطیری ایران توجه به این نکته ضروری است که به سبب نقش ادب شفاهی در ایران، این اساطیر نخست هزاران سال پس از پیدایش به مرور صورت مکتوب یافته‌اند.

هر دو قوم در دورهٔ هند و ایرانی به اسورَه (اهوره)ها و دَئِوَ (دیو)های بی‌شماری معتقد بودند. پس از جدایی آریاییان از یکدیگر برخی از این ایزدان نزد قوم‌های هندی و ایرانی به مقام دیوی تنزّل یافتند، مانند اسورَه در هند و ایندرَه در ایران[1]. در حالی که در ایران اهورَه بخشی از نام خدای یکتا، اهورمزدا را تشکیل داد، در هندوستان این ایزد دگرگونی پذیرفت و به یک دیو بدل شد. برای یافتن تاریخ این تحول و چگونگی آن از علم تاریخ نمی‌توان توقع چندانی داشت. شاید ریشه‌های برداشت‌های متفاوت دو قوم را باید در طبیعت و موقعیت اقتصادی-اجتماعی آنان جست[2]. برای این جست‌وجو شناخت آریاییان و چگونگی حضور و جا به جایی آنان در ایران و هند امری اجتناب‌ناپذیر است. با این‌که دربارهٔ روند این حضور بحث‌های فراوانی شده و نظرهای متفاوتی داده شده است، هنوز نظر قاطعی که همگان قایل به آن باشند مقبولیت عامه نیافته است. خوشبختانه، همان گونه که اشاره شد، درخشانی در سال ۱۳۷۷ «حضور آریاییان در خاور نزدیک و میانه»[3] را ضمن کتابی ماندگار، با موشکافی تحسین‌برانگیزی، با تکیه بر بیش از ۹۰۰ مقاله و کتاب بررسی کرده و با برداشتی کاملاً نو به زبان آلمانی در تهران منتشر کرده است، که برای آشنایی با آریاییان کتابی است

1- Thieme, "Die vedischen Aditya und die zarathustrischen Aməša Spənta", Zarathustra, ed. Schlerath, 297 ff.; Duchesne-Guillemin, The Religion of Ancient Iran, tr. JamaspAsa, 237 ff.

2- Gnoli, Zoroaster's Time and Homeland, 83ff; Boyce, A History of Zarathustrianism, I/9.

3- Die Arier in den nahöstlischen Quellen des 3. und 2. Jahrhunderts v.Chr..

صرف‌نظرناکردنی[۱].

یشت‌ها با این‌که بخشی از اوستای متأخر را تشکیل می‌دهند، به سبب ساختار اساطیری خود، که حامل فرهنگ ایرانیان کهن است، یکی از غنی‌ترین منابع یزدان‌شناسی کهن ایرانِ پیش از زرتشت‌اند. علاوه بر این، به‌کمک یشت‌ها می‌توان به تصویر خوبی از برداشت‌ها و باورهای کهن ایرانی دست یافت. دیگر این‌که پهلوانان اساطیری که ساخته و پرداختهٔ مردم‌اند، جلوه‌هایی‌اند از آرزوهای مردم زمانه‌ای بسیار دور و نمی‌توانند دربرگیرندهٔ حقایقی ملموس، و در عین حال اغراق‌آمیز نباشند. یشت‌ها که ریشه در فرهنگ شفاهی هزاره‌های فراموش شدهٔ تاریخ کهن و کهن‌تر ایران دارند، در طول ادامهٔ حیات شفاهی خود - درست به سبب شفاهی بودن - همواره میزبان باورهای فرهنگی-اساطیری حافظان و میزبانان خود بوده‌اند. بنابراین یشت‌ها اندوخته‌ای‌اند سرشار از ادب شمال و شمال شرق ایران. در این‌جا در مقایسه با

۱- نگارنده این کتاب را به کمک مؤلف به فارسی برگردانده است، که به زودی منتشر خواهد شد. در این‌جا برای نمونه قطعه‌ای از این کتاب، که هماهنگ با برنامه و کار ماست و آگاهی از متن آن برای خوانندهٔ این کتاب بسیار سودمند خواهد بود، با حذف منابع فراوان، آورده می‌شود: «... زیرا آریاییان اَسورَ Ásura را به‌معنای ایزد، سرور و همچنین نامی برای گروهی از ایزدان می‌دانسته‌اند. بعدها، در حالی که ایرانیان او را با نام اهورمزدا در مقام بزرگ‌ترین خدایان می‌پرستیدند، هندیان اَسورَ را به‌جایگاه دیوان اهریمنی تنزّل دادند.

در فهرست ایزدان دوران آشوربانیپال (۶۶۸-۶۳۱ق‌م) مشابه با همین ایزد ایرانی، ایزدی با نام اَسَرَمَزَش آمده است. بازگشت نام اَسَرَه در این فهرست نشان آن است که دبیر آن، با فکر به ایزد آشنای آموری، اَشَرَ، وی را با اَهورَه همسان انگاشته است.

پیوند نام‌های «اَسور» آشوری و «اسورَه»ی آریایی پیش از این، پژوهش شده‌است، اما با این‌که منشأ نام ایزد آریایی را به جای زبان آریایی، زبان آشوری و بابلی پنداشته‌اند، همزمان آریایی بودن ریشهٔ واژهٔ اَسورَ «سَروَر» را پذیرفته‌اند. این تناقض نتیجهٔ تأثیر و نفوذ فرضیهٔ «مهاجرت آریاییان» است. در حقیقت احتمال گسترش آیین این ایزد آریایی به آشور بیشتر است، زیرا در حالی که مخالفتی با آریایی‌بودن ریشهٔ این نام نشده است، منشأ و ریشهٔ آشوریِ این ایزد تا به‌حال ناشناخته مانده‌است. در هر حال این واژه نه سامی و نه سومری است. رواج آیین آسور باید به‌دست آریاییان باختری (احتمالاً آموریان) پس از فروپاشیِ سلسلهٔ سوم اور و تأسیس سلسلهٔ لارسا و همچنین در طول فرمانروایی آموریان در میانرودان (دوران لارسا و بابلِ باستان) انجام گرفته باشد».

سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان هیچ اندیشه و گزارشی سنگسار نشده‌است. دگرگونی‌پذیری ادب شفاهی، اگر هم انتقال درست و صادقانهٔ ساختار باورها را غیرممکن کرده، سبب حفظ نشانه‌هایی از روند تکاملی آن‌ها شده‌است.

در یشت‌های ۵، ۹، ۱۵ و ۱۷[۱] می‌خوانیم که شاهان و پهلوانان اساطیری ایران باستان، در کنار رودها، در بلندای کوه‌ها، یا در کرانهٔ دریاها برای ایزدان بی‌شماری اسب و گاو و گوسفند قربانی می‌کنند. پیداست که رود، کوه، کرانهٔ دریا (آب) و قربانی از عناصری‌اند که از زندگی مردم جدا نبوده‌اند و در شکل‌گیری مهم‌ترین باورهای آن‌ها نقش حساسی داشته‌اند. انتظار می‌رفت که در یشت‌ها اشاره‌ای به وجود معبد و یا نظیر آن می‌شد، اما برای انجام مراسم آیینی جز فضای آزاد از جای دیگری نامی به میان نمی‌آید. روی‌هم‌رفته از یشت‌ها، به استثنای چند یشت متأخر، مانند هرمزدیشت، اگر فقط نام اهورمزدا را حذف کنیم، به برداشت‌های دینی ایرانیان پیش از زرتشت دست می‌یابیم.

گزارش هرودت[۲] نیز که حدود ۴۴۵ پیش از میلاد دربارهٔ دین ایرانیان نوشته است، به رغم این‌که او نمی‌توانسته‌است آگاهی چندانی دربارهٔ باورهای مردم داشته باشد، درست همان است که از یشت‌ها برداشت می‌شود: ایرانیان نه بت می‌سازند و نه معبد و محراب و کسانی را که چنین می‌کنند دیوانه می‌پندارند. زیرا ایرانیان هرگز، مانند یونانیان، برای وجود خدایان، طبیعت و هیولای انسانی قایل نمی‌شوند (قس: پایین‌تر) و برای نیایش به بلندترین نقطهٔ کوه می‌روند و برای زئوس قربانی می‌کنند. آن‌ها همهٔ گنبد آسمان را به این نام می‌خوانند . پیداست که منظور هرودت از «زئوس» یونانی به صورت نامی عام برای بزرگترین خدایان بوده است. در ترجمهٔ یونانی سنگ‌نبشتهٔ نقش برجستهٔ اردشیر در نقش رستم، معادل هرمزد، زئوس آمده است[۳]. هرودت در ادامه می‌آورد که ایرانیان از دیرباز برای ایزدان ماه، زمین، آتش، آب و باد قربانی می‌کنند. در یشت‌ها هم ماه، زمین، آب و آتش عناصری اند که حضوری همواره دارند. با توجه به این‌که در زمان هرودت آگاهی از باورهای مردم دوردست بسیار اندک و متکی بر گزارش‌های شفاهی عده‌ای معدود بوده، این گزارشِ تعیین‌کنندهٔ هرودت، که تنها قسمتی از واقعیت

۱– آبان‌یشت، گوش‌یشت (دْرواسپ)، رام‌یشت و ارت‌یشت.

2- I/131.

3- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 92.

است، نشان می‌دهد که بر خلاف دیگران، دین برای ایرانیان نگرشی روحانی و درونی بوده است. گزارش هرودت روی‌هم‌رفته انعکاسی است از رگه‌های اصلی اعتقادات ایرانیان از دوران کهن هند و ایرانی[1]. از دیگر گزارش‌های هرودت چنین برمی‌آید که آشنایی او با دین ایرانیان، بیشتر مربوط به دین مغان می‌شود. دین مغان که بی‌تردید ریشه‌های نیرومند و عمیقی در دورهٔ هند و ایرانی داشت، با همهٔ اشاره‌هایی که به آن می‌شود، چندان شناخته نیست. هرودت[2] می‌نویسد: بر خلاف روحانیان مصری، مغان ایران، جز سگ و آدمی، هر موجودی را با دست خود سرمی‌برند. هرودت در جای دیگر[3] از میل فراوان ایرانیان به نوشیدن شراب در روز تولدشان سخن می‌گوید و می‌نویسد که ثروتمندان در این روز یک اسب یا یک گاو کباب می‌کنند و مردم عادی تنها به پختنِ یک تکه گوشت قناعت می‌کنند. هر دو گزارشِ اخیر مغایر با تعالیم زرتشت‌اند. در هر صورت ما گزارشی که مؤید این خبر باشد در دست نداریم. به‌گمان، با شناخت اندکی که از مغان داریم، منظور هرودت از سربریدن و مراسم روز تولد نیز می‌تواند مربوط به مغان باشد.

از نشانه‌ها چنین برمی‌آید که آیین‌های کهن مغان پس از زرتشت، کم‌کم با چهره‌ای دگرگون خود را به آیین مزدیسنا تحمیل می‌کند. بر خلاف نظر بسیاری از مورخان، ظاهراً افکار عمومی نیز با چنین رخنه‌ای مخالف نیست. همهٔ نشانه‌ها حاکی از این است که مردم دلبستگی‌های کهن خود را رها نکرده‌اند. تنها کوشیده‌اند که در چارچوب آیین زرتشت به آن‌ها مشروعیت بخشند. بنابراین نمی‌توان پیدایش زرتشتی‌گری را تنها ناشی از حکومت‌های دینی دانست. چنین است که دلبستگی‌های کهن آیینی در بخش بزرگی از اوستای متأخر، به ویژه یشت‌ها، منعکس می‌شود. پیداست که آیین زرتشت، با همهٔ زیبایی خود، نمی‌توانسته است، بیش از حد، باورهای آیینی و اساطیری مردم را به کنار بگذارد. گمان می‌رود که هنوز در زمان هرودت نمی‌توان با قاطعیت از آشنا بودن مردم غرب ایران با اهورمزدا سخن گفت. تأکید مکرر سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان بر اهورمزدا شاید بتواند حامل پیامی نو باشد. در این سنگ‌نبشته‌ها شیوهٔ برخورد با اهورمزدا نشان از

1- Hinz, Zarathustra, 33.
2- I/140.
3- I/133.

باوری تازه دارد. گویی باور تازه‌ای در شرف تکوین است؛ باوری که با سقوط هخامنشیان و حتی از نیمه‌های فرمانروایی آنان دگرگون می‌شود و به‌تدریج از زمان اشکانیان نام اهورمزدا تغییر شکل می‌یابد. پس از این، دیگر در هیچ دوره‌ای نام اهورمزدا تبلور زمان هخامنشیان را ندارد.

پاسخ به این پرسش که اهوره از چه زمانی اهورمزدا ـ خدای یکتای ایرانیان باستان شده ـ دشوار است. گمان هم نمی‌رود که بتوان به پاسخی درست دست یافت. به پاسخ درست تنها هنگامی می‌رسیم که زمانی برای ظهور زرتشت بیابیم، اما آیا می‌توان، به کمک ادب شفاهی ناچیزی که قرن‌ها پس از پیدایش ـ پس از گذر از صافی‌های مکرر زمان و رویدادهای همراه ـ صورت مکتوب یافته است، زمان زرتشت را به درستی معین کرد؟ کوشیده‌اند که نام مرکب اهورمزدا را از ساخته‌های زرتشت بدانند. داوری در این باره نیز نمی‌تواند عاری از تردید باشد.

زرتشت و زمان او

برخلاف انتظار، ما بنا نداریم که در فصلی مستقل به زرتشت بپردازیم و زمان ظهور او را بیابیم. یکی به سبب ناتوانی و دیگر به این امید که خواننده از مجموع این گزارش، خود به آن چیزی برسد که احتمالاً ما خواهیم رسید. شاید هم خواننده خود به نتیجه‌ای بهتر برسد! نیازی به یادآوری نیست که تاکنون دانشمندان زیادی وارد میدان شده و با این‌که یافته‌های سودمند زیادی را منتشر کرده‌اند، برای راندن حرف آخر ناکام مانده‌اند. هر دانشمندی برای دعوی خود دلایلی آورده است و بساکه میان چند دانشمند ـ اگر چه برداشت نهایی یکی نبوده است ـ برخی از دلایل مشترک بوده‌اند. با این همه، برداشت‌ها و آراء گوناگون گاهی ناقض یکدیگرند. گریزی هم نبوده است. مسأله پیچیده‌تر و دشوارتر از آن است که به نظر می‌آید.

برآیند آراء گوناگون در یک چیز مشترک است: زرتشت با کتاب کوچک و بسیار سادهٔ خود، گات‌ها، که در عین سادگی، مانند غزلیات حافظ آکنده از فلسفه است، دست کم هزار سال چهرهٔ اصلی فرهنگ ایران را رقم زده است.

زمان زرتشت در ٦ هزار سال[١] تاریخ نامکتوب شناور است. این‌که زرتشت در آغاز عصر تاریخی می‌زیسته، یا در عصر تاریخی و اساطیری، یا دورتر از این دو، و این‌که آیا او هم‌عصر ارمیای نبی، بودا و کنفسیوس، در دهه‌های تولد و شکوفایی دین‌های بزرگ

١ـ نک به تفصیل: Altheim/Stiehl, Geschichte Mittelasiens im Altertum, 20-28.

جهانی و عصر به‌تبعیددرآمدن رب‌الانواع بوده، یاکه باید او را پیشاهنگ همهٔ پیامبران دانست، معلوم نیست. به نظر نگارنده هزار بار دیگر هم که دربارهٔ زرتشت بنویسیم، ناگزیر از تکرارِ ملال‌آور همان نوشته‌های دانشمندان سده‌ای هستیم که پشت سر داریم. با این همه به این نکته هم باید توجه داشت که در هر حال نسل جدید هم بی‌نیاز از آن نوشته‌های تکراری نیست. به ویژه این‌که بسیاری از این نوشته‌ها کمیاب یا برای بیشتر پژوهندگان جوان غیرقابل‌دسترس‌اند. در این کتاب خواهیم کوشید، تا هر ازگاه به قدر نیاز، اشاره‌هایی به نوشته‌های یادشده داشته‌باشیم. در هر حال در راه رسیدن به برداشت‌های دیگران، اگر به زمان زرتشت هم نرسیم، به خود او نزدیک‌تر می‌شویم. آنگاه دیگر چندان فرقی نخواهد کرد که او از غرب ایران بوده باشد یا از شرق، یا در غرب چشم به جهان گشوده و سپس به شرق رفته باشد. حتی این هم چندان مؤثر نخواهد بود که شخصیتی خیالی بوده‌باشد. زیرا مهم این است که در یکی از سده‌هایِ یکی از هزاره‌های گم‌شده، نیاز به وجود شخصیتی مانند او چندان زیاد بوده است که او را در ذهن خود پرورانده و برای رشد و بالندگی به سده‌های آینده سپرده است. مهم این است که کسی بوده‌است که گات‌ها را بسراید. و مهم این است که سرایندهٔ گات‌ها را زرتشت نامیده‌اند و ما نیز اینک او را زرتشت می‌خوانیم و به او خوگرفته‌ایم. مهم آن جهان‌بینی جاودانه‌ای است که در طول هزاره‌ها، جنگ هفتاد و دو ملت را عذر نهاده و با این بینش، همراه مردم ایران سردی و گرمی چشیده است.

باگمانه‌زنی‌های متفاوتی که شده‌است، چیزی که تا اندازه‌ای روشن است، خاستگاه زرتشت است. زبان‌شناسانِ ایران‌شناس عقیده دارند این خاستگاه باید پیرامون بلخ باشد. برای زمانی به گستردگی ٦ هزار سال، بی‌شماری از دانشمندان از آزمودن تقریباً هیچ امکانی صرف‌نظر نکرده‌اند. هرکوشنده‌ای با تکیه‌گاهی کم و بیش قابل اتکا، محدوده‌ای از تاریخ را برای زمان ظهور زرتشت به حقیقت نزدیک‌تر یافته‌است، اما این تکیه‌گاه‌ها برای حل مسأله ازکفایت لازم برخوردار نبوده‌اند. در این میان نظر بیشتر ایران‌شناسان بزرگ متوجه سده‌های هفتم و ششم پیش از میلاد است. با پرسش‌های بسیاری که بی پاسخ مانده‌اند، این تاریخ از مقبولیّت عام برخوردار نیست. گه‌گاه رگه‌هایی از حقیقتی دیگر، استدلالِ به ظاهر استواری را به سستی محکوم می‌کند. مثلاً در متنی آشوری از

آسوربنی‌پال (۶۶۸-۶۳۱ پیش از میلاد)، در سیاهه‌ای از نام خدایان نامی که به صورت «اَس-سَه-رَه-مَه-زَه-اَش»[۱] (اهورمزدا ؟) آمده است، نخست کهن‌ترین اشارهٔ به نام اهورمزدا تشخیص داده‌شد، اما کمی بعد این سند با این گمان که «اَس-سَه-رَه» و «مَه-زَه-اَش» هر کدام به تنهایی نام یکی از خدایان است، از اعتبار افتاد[۲].

در لوح آشوری دیگری از سارگون (۷۲۲-۷۰۵ پیش از میلاد)، در فهرستی از ۲۳ نفر از بزرگان مادی[۳] نام مَزْدَیَزْنه (مزدیسنا) به‌چشم می‌خورد. چون در همین لوح به‌صورت مَشْدَکو[۴] نیز برمی‌خوریم، برخی[۵] عقیده دارند که مادها پیرو آیین زرتشت بوده‌اند. «درخشانی» به این باور رسیده است که اگر مزدیسنا اصطلاحی از زبان فارسی باستان می‌بود، زرتشتیان هرگز خود را مزداپرست نمی‌نامیدند و می‌نویسد[۶]، از این روی «مزدیسنا» یک واژهٔ فارسی باستان نبوده و همراه دین از بیرون گرفته شده‌است؛ البته نه از زبان اوستایی، زبان اصیل فارسی باستان بلکه از زبان مادی[۷]. به عبارت دیگر پارس‌ها، نه تنها در دولت مادها رشد کرده‌اند، بلکه دین خودرا نیز از آنان دارند. به نظر نگارنده این برداشت، با همهٔ جذابیتی که دارد، هنوز نیاز به دلایل بیشتری دارد. ما با تکیه بر آگاهی‌هایمان، مادها را مقدم بر پارس‌ها انگاشته‌ایم. در حالی‌که از قوم پارس، به نوشتهٔ خود درخشانی از ۲۵۰۰ پیش از میلاد خبر داریم. همچنین مَشدَکو (مزدک) نیز به طور مجرد نمی‌تواند الزاماً ربطی به آیین مزدیسنا داشته باشد. مگر این‌که از همین زمان منبع‌های دیگری به دست آوریم که دربرگیرندهٔ پیام روشن‌تری باشند. برداشت‌هایی از این دست در تاریخ به طور عام و در تاریخ آیین زرتشت فراوان‌اند، که نه می‌توان آن‌ها

1- as-sa-ra ma-za-aš

2- Hinz, Zarathustra, 91, 256; (منابع به تفصیل: پانویس 3); Moulton, Early Zoroastrianism, the Origins, the Prophet, the Magi, 31; Ungnad, "Ahura-Mazdah und Mithra in assyrischen Texten?", OLZ, XLVI/197-198; Dandamaev, Unter den ersten Achämeniden , 216-217.

3- Lommel, Die Religion Zarathustras, 17.

4- ma-aš-tak-ku.

5- Lommel, Die Religion Zarathustras, 37; (Derakhshani, Die Arier in den nahöstlischen Quellen des 3. und 2. Jahrhunderts v.Chr., 78).

6- Derakhshani, Geschichte und Kultur des Alten Ostiran, 79.

۷- نیز نک: Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 342.

را رد کرد و نه اثبات شده به شمار آورد. اصطلاحات دینی و نام باورها در نهایت با واژه‌های موجود در زبان‌ها ساخته می‌شوند و وجود واژه‌ها مقدم‌اند بر اصطلاحات.

به نظر می‌رسد که جست‌وجو برای یافتن واژه‌های ایرانی (اوستایی و فارسی باستان) در نبشته‌های کهن و کهن‌تر بیشتر کمک به اثبات حضور آریاییان می‌کند تا مزدایی بودن آنان. در کوشش‌های ارجمند فراوانی که به کمک واژه‌های پراکندهٔ ایرانی، در نبشته‌های باستانی آسیای غربی و مصر برای دستیابی به ردپایی از زرتشت و اهورمزدا شده است، تنها گردش و چرخش به گِردِ چند واژهٔ مکرر از زبانی متعلق به شرق ایران باستان است و این‌که هیچ دانشمندی تمایلی به دل کندن از آن‌ها را ندارد، گاهی ملال آور می‌شود. ملال آورتر از این، تکرار چند اشاره در آثار کلاسیک یونان است. این اشاره‌ها نیز، بدون توجه به اصالت آگاهی نویسندگانشان، نوشته‌های مربوط به زمان زرتشت را اشباع کرده‌اند. از آن جمله است اشارهٔ افلاتون در آلکیبادس ۲ [۱] به زرتشت پسر اورمزد، که پیداست افلاتون تنها دو نام زرتشت و اورمزد را می‌شناخته است.

جکسن [۲] همهٔ اشاره‌های منابع کلاسیک غرب راکه نامی از زرتشت برده‌اند، در ذیل شمارهٔ ۵ کتاب خود آورده است. از آنجاکه مراجعه به این ذیل برای همهٔ پژوهشگرانِ مخصوصاً ایرانی اجتناب‌ناپذیر است، در بخش دوم کتاب این ذیل عیناً آورده خواهد شد. مطمئناً اگر پژوهشگران جوان ایرانی به این منبع‌ها اشراف کامل داشته باشند، با خاطری آسوده‌تر به کار خواهند پرداخت! و خود درخواهندیافت که برداشت کریستن‌سن [۳] از این منبع‌ها تا چه اندازه درست است: اگر اشاره‌های اوستای متأخر دربارهٔ زادگاه زرتشت بسیار کم اهمیت‌اند، اشاره‌های رومی و یونانی اصلاً ارزشی ندارند. دربارهٔ متن‌های پهلوی تکلیف روشن است. فضای این متن‌ها، جز آنچه که دربارهٔ فقه زرتشتی آمده، بیشتر در اختیار اساطیر و باورهای اساطیری است و ما اگر با تکیه بر این متن‌ها، به بیان مطلبی می‌پردازیم، از پیش آگاهیم که مطلب ما به خود تاریخ مربوط نیست، بلکه به باورهای تاریخی می‌نگرد. برای نمونه، افسانهٔ کیومرث و زاده شدن

۱- بند 122.

2- Jackson, Zoroaster, 226-273.

۳- مزداپرستی در ایران قدیم، ۱۵.

هوشنگ به درد تاریخ نمی‌خورد، اما با آن می‌توان به زمان بازگوکنندگان آن نزدیک شد. جای تأسف است که برخی از دانشمندان کوشیده‌اند تا با ارقام اغراق‌آمیز اساطیری به زمان زرتشت برسند. «سه هزاره»های بُندهش نیز از این دست است. اعتماد به این «سه هزاره»ها از اعتماد خواننده می‌کاهد. مگر این‌که خواننده، به سبب ناآگاهی، بپندارد که نویسندهٔ کتاب یا مقاله‌ای که در دست دارد، حتماً منبع‌های زیادی دربارهٔ باور ایرانیان باستان از عمر جهان در اختیار دارد. در حالی که چنین نیست. می‌گذریم از این‌که امروز به کمک اساطیر دیگر قوم‌های هند و اروپایی می‌دانیم، که اغلب شخصیت‌های اساطیری به دوران پیش از زرتشت و دوران آریایی و هند و ایرانی مربوط‌اند و ربطی به آیین زرتشت ندارند. این شخصیت‌ها، مانند واژه‌های یک زبان که در هر حال به حیات خود ادامه می‌دهند، واژه‌های فرهنگ اساطیری‌اند که به اوستای متأخر، به ویژه به یشت‌ها، رخنه کرده‌اند.

با این‌که جستار زمان زرتشت، در ٦ هزار سال تاریخ گمشدهٔ ایران، که دست‌کم ۲هزار سال متأخر آن تعیین‌کننده‌است، هنوز ادامه دارد، هینتس[1]، با تکیه‌ای بیش از حد به منابع اسلامی، باور دارد که حتی به روز تولد زرتشت دست یافته‌است: ۲۲ مارس (دوم فروردین) ٦۳۰ پیش از میلاد!

انتقاد از این کار هینتس تا پایان عمر او ادامه داشت. با این همه، نگارنده که بیش از ۱۳ سال نزد زنده‌نام هینتس ـ که به حق اورا باید یکی از ۱۰ ایران‌شناس بزرگ و دوران‌ساز به شمار آورد ـ شاگردی کرده و با او نشست‌های دوستانهٔ بی‌شمار داشته‌است، هرگز از او نشنیده که از باور خود دربارهٔ زمان زرتشت رویگردان باشد. معدودی نظر اورا پذیرفته‌اند و بی‌شماری بر آن تاخته و آن‌را غیرعلمی دانسته‌اند؛ اما اغلب به این باور رسیده‌اند که گذر از پیرامون این نظر، مانند عبور از یکِ باتلاق، به سختی انجام می‌گیرد! هینتس برای دستیابی به تاریخ تولد زرتشت، از همهٔ منابع کلاسیک و اسلامی استفاده کرده است. اما نوشته‌های دورهٔ اسلامی تنها می‌توانند تکیه‌گاهی در نیمه‌راه باشند. این امید که این نوشته‌ها می‌توانند متکی بر منبع‌های اصیلِ اینک‌ازمیان‌رفته‌ای بوده‌باشند،

1- Hinz, Zarathustra, 25.

امیدی علمی نیست. همه می‌دانیم که این نوشته‌ها از دم و به فراوانی مطلب‌های غیرواقعی نیز دارند، که تنها در چارچوب اساطیری قابل هضم‌اند. چگونه‌است که در این‌جا، هر گاه به‌گزارشی دلخواه می‌رسیم، به آن به چشمِ زر ناب می‌نگریم و همین که نیازمان رفع شد، دم از غیرعلمی‌بودن کار نویسنده می‌زنیم؟ به ویژه به «اعداد و ارقام» این نوشته‌ها باید همواره با تردید نگاه کرد. این «اعداد و ارقام» مخصوصا دربارهٔ زمان و سن افراد بسیار شگفت انگیزاند، مانند سن و زمان حکومت چندصدسالهٔ شاهان؛ مگر این‌که به ارزش‌ها و گاه‌شماری دیگری معتقد باشیم. ولی آیا در راه این اعتقاد کاری صورت گرفته است؟ نگارنده به هیچ روی برای یافتن زمان زرتشت ـ مخصوصاً با زمان طولانی و آشفتهٔ نامکتوبی که سپری شده‌است ـ به تکیه بر نوشته‌های دورهٔ اسلامی معتقد نیست. در این باره حتی به بیرونی ریاضیدان نمی‌شود اعتماد داشت. اتفاقاً هنگامی که یک ریاضیدان با اعداد و ارقام جدی نیست، تردید بیشتر می‌شود. چگونه است که بیرونی از توضیح مسألهای عادی نمی‌گذرد، اما دربارهٔ سن شاهان کوچکترین نقدی ندارد؟ و او نیز مانند همگنان خود، سرانجام در شجره‌نامهٔ شاهان سر از نام نوح در می‌آورد؟

مسألهٔ دیگر در پیوند با باستان‌شناسی است. معمولاً هرجا نشانی از آتش و آتشدان پیدا می‌شود، مزدیسنایی و زرتشتی بودن صاحبانِ آن نشان، امری ثابت شده تلقی می‌شود! انگاری زرتشت پایه‌گذار آتش‌پرستاری بوده‌است. با این‌که اصولاً نیاز به پرستاری از آتش می‌تواند کهن‌تر از آیین زرتشت باشد، هنوز این برداشت، که آتش جزو بدنهٔ اصلی آیین باشد، قابل دفاع نیست. وگرنه هندوان و بسیاری از قوم‌های سراسر جهان را باید زرتشتی انگاشت. در پرداخت به ایزد آذر و آتش دیدیم، که در اساطیر ایران باور به ایزد آذر مقدم بر آیین زرتشت است. در داستان گرویدن گشتاسپ به زرتشت، نقش آذر تعیین‌کننده است. و یا داستان شلاق زدن گرشاسپ آتش را که منجر به تنبیه او شد و همچنین پیدایش آذرهای گُشَنْسپ، فَرْنبَغ و بُرزین مهر به روزگاران پیش از زرتشت برمی‌گردد. بالاخره یا باید از دید اساطیر به قضیه نگاه کرد، یا از دید تاریخ... بنابراین نه با نگاره‌ها و محراب‌های دخمه‌های مادی می‌توان به زرتشتی بودن مادها رسید و نه با نقش آتشدان در تخت‌جمشید و آرامگاه داریوش در نقش رستم به زرتشتی بودن هخامنشیان. متأسفانه تقریباً همهٔ ایران‌شناسان، این آتشدان‌ها را نشان

بی‌چون و چرای زرتشتی‌بودن سازندگان آن‌ها می‌دانند. ما همهٔ استدلال‌های این‌چنین را مردود می‌دانیم! این نشانه‌ها تنها می‌توانند حکایت از آتش‌پرستار بودن مردمانی از روزگارانِ خود کنند و آتش‌پرستاران می‌توانند زرتشتی باشند یا نباشند. خواه به قول هرودت نیایش در فضای آزاد انجام می‌گرفته‌است، یا در فضای بسته. پس: لابد آتش‌پرستاری کهن‌تراست از آیین زرتشت.

همچنین‌اند واژه‌هایی که آن‌ها را واژه‌های اوستایی نامیده و به سبب وجود این واژه‌ها در برخی از متن‌های کهن، خواسته‌اند[1] تاریخ حضور زرتشت را دست‌کم تا تاریخ این متن‌ها به عقب بکشند! غافل از این‌که زبان اوستایی برای اوستا اختراع نشده و این زبان را چون اوستا به آن زبان است، اوستایی نامیده‌اند. بدیهی است که از روزگارانی بسیار کهن، بی‌آن‌که هنوز از زرتشت و اوستا نامی در میان باشد، مردمانی در شرق ایران به زبان اوستایی سخن می‌گفته‌اند. این مردمان ایزدان بسیاری داشته‌اند که پس از ظهور زرتشت به مرور به آیین او پیوند خورده‌اند[2]؛ از آن میان میترا.

تردیدی نیست که با واژهٔ مغ هم همیشه نمی‌توان به زرتشت و مزدیسنا رسید. پیش از زرتشت نیز همان مردمی که به زبان به اصطلاح اوستایی سخن می‌گفتند و ایزدان بسیاری داشتند، می‌توانستند روحانیان خود را مغ بنامند. همهٔ شاهدها حکایت از این می‌کنند که دست‌کم مادها روحانیان خود را مغ می‌نامیده‌اند. بی‌سبب نیست که در متن‌های یونانی و رومی و کتاب مقدس و قرآن اغلب مغ مترادف است با آیین زرتشت. چون غیر ایرانیان، با روحانیت ایران، نخست با نام مغانِ غربِ ایران آشنا شدند[3]. همچنان‌که برای

1- Meyer, "Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache und der zoroastrischen Religion", KZ, XLII/18; Kretschmer, "Weiteres zur Urgeschichte der Inder", KZ, LV/99; Mayrhofer, Onomastica Persepolitana, 8.1796; Hallock, Persepolis Fortification Tablets, PF 760, 3,761, 3; Derakhshani, Grundzüge der Vor- und Frühgeschichte Irans, 83.

۲- مثلاً آیا اگر زمان حضور و ظهور پیامبر اسلام (ص) کاملاً روشن نمی‌بود، هرجا که نشانی از زبان عربی به دست می‌آمد، می‌کوشیدیم تا با آن به زمان پیامبر برسیم؟! ریشه یا اصلِ همهٔ واژه‌های قرآن در زمان‌های پیش از پیامبر نیز وجود داشته‌اند.

۳- خود زرتشتیان نیز واژهٔ موبد (مَغوپد) خود را از همین واژهٔ مغ دارند. در گات‌ها کوچک‌ترین اشاره‌ای به واژهٔ مغ نشده و پیداست که این واژه، که در اوستای متأخر به چشم می‌خورد، در دوره‌های پس از زرتشت از لهجهٔ مادی وارد زبان اوستایی شده است.

اینان نام قوم ماد مترادف بود با ایرانیان به طور اعم. گاهی پارس‌ها نیز در متن‌های یونانی، ماد نامیده می‌شوند. این اطلاق‌ها چنان زیاد است که از آوردن شاهد صرف نظر می‌شود.

با این اشارهٔ کوتاه می‌بینیم که هر پژوهنده‌ای، تا زمانی که کشف نهایی صورت نگرفته، ناگزیر از آگاه‌شدن به همهٔ اظهارنظرها و کنارآمدن با خود است. اما، در هر حال، با داستان‌های اساطیری ـ که خیلی هم زیبا و دلکش‌اند ـ نمی‌توان و هرگز نباید کوشید تا به زمان زرتشت رسید. اگر چنین کنیم، باید آنگاه دیگربخش‌های داستان‌های اساطیری را نیز زرِ نابِ حقیقت بپنداریم. باید آنگاه این را هم بپذیریم که هوشنگ، اهریمن را برای مدت ۳۰ سال اسبِ سواری خود کرد! و باید آنگاه در پی تاریخ اکتشاف و اختراع و ابتکار هیچ پدیده‌ای نباشیم، و بپذیریم که مکتشف و مخترع و مبتکر همهٔ پدیده‌ها جمشید بوده است، و صدها داستان دیگر! البته آگاهی از ساختار و بافت اساطیر ـ که حتماً متکی بر باورهای زمان‌های باستانی‌اند ـ می‌تواند در حاشیهٔ کار بررسی سودمند باشد.

اساطیر خواب‌هایی‌اند که ملتی بسیار کهنسال در گذشته‌های بسیار دور دیده و پس از بیداری، هزار تعبیر به آن‌ها افزوده‌است. اساطیر چنین نیستند که به کمک آن‌ها، باستان‌شناسان بتوانند در قلمروی خاص در پی استخوان ترقوهٔ زرتشت باشند. ما هرگز در هیچ موزه‌ای دشنه و کلاهی از رستم‌های تاریخ را نخواهیم یافت و دید! در چنین حالی هیأت اسطوره از ریخت خواهد افتاد و منزلت خود را از دست خواهد داد. هنوز هم ز مازندران شهر ما یاد بادا!...

اهورمزدا در سنگ‌نبشته‌های هخامنشی

سنگ‌نبشته‌های ارجمند هخامنشیان کهن‌ترین جایی‌اند که در آن‌ها بی‌چون‌وچرا و مکرر به نام اهورمزدا برمی‌خوریم. ارجمند از این روی که نه تاریخِ آن‌ها قابل تردیداست و نه می‌توان به تحریف اندیشید. این‌که یاد نام اهورمزدا تا چه اندازه صادقانه بوده‌است نه هرگز روشن خواهد شد و نه چیزی از اعتبار اهورمزدا خواهد کاست. کم نبوده‌اند زمان‌هایی که فرمانروایان از مقدسات مردم سود جسته‌اند.

از ایمان کورش به اهورمزدا چیزی نمی‌دانیم. او در لوح استوانه‌ای خود که به زبان

بابلی نوشته شده است، از مردوک، خدای بابلیان، در مقام بزرگ‌ترین خدا یاد می‌کند و موفقیت‌هایش را مرهون او می‌داند[1]. با این‌که سخن کورش دربارهٔ مردوک بیشتر می‌تواند ناشی از حضور او در بابل و احترام او به ملل شکست خورده و همچنین ملاحظه‌های سیاسی باشد، از آن نمی‌توان آسان گذشت.

چون در این کتاب کوشش می‌شود خواننده هر ازگاه در الفت با مسألهٔ‌ای تاریخی و به سخن دیگر در کار داوری و تألیف سهیم باشد، ترجمهٔ آزاد بخش سالم متن این لوح، ضروری به نظر می‌رسد. کورش می‌گوید:

«...او [مردوک] صمیمانه در پی یک فرمانروای دادگر بود تا دست او را بگیرد. کورش، شاهِ اَنشان، را ندا داد و به فرمانروایی جهان فراخواند. سرزمین گوتی، همهٔ اومان - مَندَه را به پای او انداخت. دست سیاهان را به دست‌های او رساند. او [کورش] با راستی و داد آن‌ها را پذیرفت. مردوک، سرور بزرگ، نگهبان مردمان خویش، با شادی کارهای نیک و دل دادگرای او را دید و فرمان داد تا به شهر خود [او] بابل برود. او [مردوک] در حالی که مانند یک دوست او [کورش] را همراهی می‌کرد او را به بابل رساند. سپاهیان زیاد او، که شمارشان مانند آب رودخانه بی‌حساب است، مسلح در کنار او بودند. مردوک، بی جنگ و نبرد او را به شهر خود بابل درآورد. او [کورش] بابل را از تازش در امان نگاه داشت. نَبونَئید، شاه [شاه بابل]، که او [مردوک] را نمی‌پرستید، او [مردوک] او [نبونئید] را به دست او [کورش] انداخت. مردم بابل همگی، همهٔ سومر و اکّد، بزرگان و فرمانداران، نزد او سر تسلیم فرود آوردند، پاهایش را بوسیدند، از فرمانروایی او خشنود شدند و چهره‌هایشان شکوفا شد. آنان به [درگاه] سرور [مردوک] که به نیروی خود به مرده‌ها زندگی بخشیده و همه را از نابودی و بلا در امان نگه داشته بود به خشنودی نیایش بردند و نامش را حفظ کردند.

من کورش، شاه جهان، شاه بزرگ، شاه نیرومند، شاه بابل، شاه سومر و اکّد، شاه چهار سوی جهان، پسر کمبوجیه، شاه بزرگ، شاه شهرِ اَنشان، نوهٔ کورش، شاه بزرگ، شاه شهر انشان، نتیجهٔ چیش‌پیش، شاه بزرگ، شاه شهرِ اَنشان، خلف پایندهٔ دودهٔ شاهی، که سلسله‌اش بعل و نبو را دوست دارند و فرمانروایی آن‌ها را برای شادی قلب‌هایشان آرزو می‌کردند. وقتی که من با صلح و صفا وارد بابل شدم، با شادی و سرور در کاخ امیران رخت شاهی گستردم، مردوک، سرور بزرگ، قلب بزرگ بابلی‌ها را متوجه من کرد و من هم هر روز در فکر نیایش او بودم. سپاهیان فراوان من در صلح و صفا در پیرامون بابل جای گرفتند. در تمام سومر و اکّد به دشمن اجازه هیچ تحرکی را ندادم. درون بابل و همهٔ معبدها مرا با آغوش باز

1- Weissbach, Die Keilinschriften der Achämeniden, 3.

پذیرفتند. ساکنان بابل و ... را از یوغی که برازندهٔ آنان نبود [رها ساختم]. خانه‌هایشان را از ویرانی بازداشتم و جلو ازهم‌پاشیدنشان را گرفتم. مردوک، سرور بزرگ، از کارهای نیک من شادمان شد و به من، به کورش، شاه، که حرمت او را دارد، به کمبوجیه، پسرِ تنیِ من، [و] به همهٔ سپاهیان من با مهربانی رحمت عنایت فرمود و ما با میل و نشاط مقام الهی اورا ستایش کردیم. همهٔ شاهانِ اریکه‌دار و کاخ‌نشینِ هر سوی جهان، از دریای شمال تا دریای جنوب، ... که ... زندگی می‌کنند، همهٔ شاهان کشورهای غرب [تا کرانهٔ مدیترانه] که در چادر به سر می‌برند، همه باج سنگینی آوردند [و] در بابل پاهای مرا بوسیدند. از ... تا شهر آشور و شوش، اکّد [آگاده]، اِشنونک، زَمبَن، مِه-تورنو، دِری، با سرزمین گوتیوم، شهرهای [آن سوی] دجله که آبادی‌هایشان از زمان کهن بنا شده بودند. خدایانی را که در آن‌ها زندگی می‌کردند به جای خود بازگردانیدم و [این امکان را فراهم آوردم] تا آنها در خانه‌ای جاودان جای بگیرند. همهٔ مردم آن‌ها را با یکدیگر متحد کردم و زیستگاه آن‌ها را دوباره سامان بخشیدم. و خدایان سومر و اکّد را، که نبو-نَئید بر خلاف خواست سرور خدایان به بابل آورده بود، اجازه دادم تا به فرمان مردوک، سرور بزرگ، بی‌مزاحم در معبدهای خود به خانهٔ نشاط قلبی نقل مکان دهند. باشد تا همهٔ خدایانی که من به محل‌های خود بازگردانده بودم هر روز نزد بعل و نبو خواستار طول روزهای [عمر] من شوند، شفاعت مرا آرزو کنند و به مردوک، سرور من، بگویند: "برای کورش، شاه، که تو را می‌ستاید و برای پسر او کمبوجیه... به خانهٔ آرامی [در جهان دیگر ؟] نقل مکان ممکن شود (بقیهٔ متن آسیب دیده و قابل خواندن نیست)».

آیا شگفت‌انگیز نیست که در این متن اشاره‌ای به اهورمزدا نشده است؟ در سنگ‌نبشته‌هایی که از هخامنشیان در بیرون از مرزهای فلات ایران به دست آمده‌اند، اهورمزدا حضور دارد. آیا نیاز ناشناخته‌ای بر تأکید زیاد و اغراق‌آمیز بر مردوک وجود داشته است؟ از سوی دیگر در گزارش‌های تورات دربارهٔ کورش نیز ـ با این‌که از اصالت لوح کورش برخوردار نیستند ـ به رفتاری مشابه برمی‌خوریم: تجدید بنای معبد اورشلیم نیز با الهام از یهوه انجام می‌پذیرد و کورش به یهودیانِ در تبعید اجازه می‌دهد تا به خانه‌های خود برگردند[1]. در هر حال خوانندهٔ این کتاب سبب غیبت اهورمزدا را در زمان کورش درنخواهد یافت.

در کورش‌نامهٔ گزنفن نیز که جزئیات زندگی کورش، در قالب خیال‌پردازی‌های

۱- کتاب عزرا، باب ۱.

فراوان، همراه با اندکی از حقیقت آمده‌است، در اشاره‌هایی که به آیین‌های دینی شده‌است، نمی‌توان به نشانه‌ای از اهورمزدا دست یافت. این‌که کوشش شده است، تا با تکیه بر هرودت[۱] و گزنفن[۲] و دیگر منابع، ارابهٔ آیینیِ بدون‌سواری را که در لشکرکشی کورش به آسیای صغیر با ۸ اسب سفید پیشاپیش سپاه حرکت می‌کرد، از آن اهورمزدا بدانند[۳] نیز از استدلال مقبول برخوردار نیست.

روی‌هم‌رفته، با این‌که آیین زرتشت در شرق ایران متولد شده است، به سبب نقش خط در غربِ شاهنشاهی هخامنشیان است که جسته و گریخته می‌توان به نشانه‌هایی مکتوب از دین ایرانیان باستان دست یافت. باستان نگار با این نشانه‌های ناچیز و قدرت اندیشه‌گماری است که می‌خواهد به «ناچیزَکی» از حقیقت برسد! چگونه می‌توان به درونی‌ترین رفتارها و هنجارها و دلبستگی‌های مردمی بی‌رسانه و دوردست، و یا گمشده، که هزاره‌ها پیش زیسته‌اند و تکاپو و درد و عشق داشته‌اند، دست یافت؟

در مرکز کاپادوکیه، در شهر اَرِبسون[۴]، نزدیک قیصریه، سنگی با نگاره‌ها و نبشته‌هایی به خط آرامی به دست آمده است که به رغم دشواری درک آن، گمان می‌رود که به نحوی در ارتباط با دین ایرانی است. بر روی این سنگ زنگارگرفته تصویر مردی که سوار ارابه‌ای دوچرخه و چهاراسبه است کنده شده‌است. بر بدنهٔ اتاقک ارابه نبشته‌ای به چشم می‌خورد که در آن واژه‌های «بِل» و «دِن مزدِسْنیش[5]» قابل خواندن است. در قسمت پایین ارابه، نبشته‌ای قرار دارد که به زحمت خوانده می‌شود و در خط ماقبل آخر آن نام اورمزد (اهورمزدا) به وضوح قابل تشخیص است. ایران‌شناسان، خدایی را که در این زمان سوار بر ارابهٔ چهاراسبه باشد خدایی ایرانی می‌دانند[۶]. هنوز روشن نیست که این نگاره ـ که ظاهراً از سدهٔ دوم پیش از میلاد است ـ از کیست. تنها

1- VII/40. 2- VIII, 3. 12.

3- Gray, The Foundations of the Iranian Religions, 25.

۴– اَرَبیسوس.

5- Dēn mazdēsniš.

6- Marquart, J., Untersuchungen zur Geschichte von Eran, 118-121; Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 14-15.

می‌توان گمان برد که به سبب نقش اسب[۱] و ارابه در فرهنگ ایرانی، به ویژه در دین ایران باستان، به فرمان یا برای یک ایرانی تهیه شده‌است.

در حقیقت آنچه از دین کورش می‌دانیم مربوط می‌شود به دین سرزمین‌های زیر فرمانروایی او و همچنین احترامی کهَ او به دین‌های مردم بیگانه می‌گذاشته‌است. در این باره که او زرتشت را می‌شناخته یا نه، به رغم اظهار نظرهایی که شده، گزارشی موثق نداریم. اما از مجموع دانسته‌های خود دربارهٔ زمان کورش می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که او دست کم به اندازهٔ هر پارسی دیگری اهورمزدا را می‌شناخته، و یا با او بیگانه بوده است.

از کمبوجیه هیچ نبشته‌ای در دست نیست. در اصالت لوح‌های اَرشام و اَریارَمْنه، نیاکان داریوش نیز، که در آن‌ها از اهورمزدا یاد شده است تردیدهایی وجود دارد و بیشتر گمان رفته‌است که این لوح‌ها از طرف داریوش نوشته شده‌اند[۲]. بنابراین، سنگ‌نبشتهٔ داریوش (۵۲۲-۴۸۶ ق م) در بیستون[۳] کهن‌ترین سند مکتوبی‌است که در آن به‌طور مشخص به نام اهورمزدا اشاره شده‌است.

«داریوش شاه گوید: به خواست اهورمزدا من شاهم. اهورمزدا فرمانروایی را به من داد... پس از این‌که شاه شدم، هرچه کردم به خواست اهورمزدا کردم... کشورهایی که به دست من افتادند، به خواست اهورمزدا به فرمان من درآمدند... به خواست اهورمزدا به قانون من گردن نهادند... به خواست اهورمزدا دشمن را درهم کوبیدم... به نام کسی که اهورمزدا را می‌پرستد، آنچه می‌گویم راست است، دروغ نیست... اگر این نوشته را پنهان نسازی و آن را به مردم منتقل کنی، اهورمزدا تو را دوست بود، خاندان ترا زیاد کند و باشد که تو عمری دراز کنی... اهورمزدا به من کمک کرد و خدایان دیگری که وجود دارند... ازیرا اهورمزدا و خدایان دیگری که وجود دارند به من کمک کردند که من بدخوی نبودم، دروغزن نبودم، زورگو نبودم، نه خودم و نه خاندانم».

پس از سنگ‌نبشتهٔ بیستون که در آن برای نخستین بار به نام اهورمزدا در ایران برمی‌خوریم، در دیگر سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان نیز مکرر از اهورمزدا یاد می‌شود:

«اهورمزدا که بزرگ‌ترینِ خدایان است، داریوش را بر شاهی نشانده‌است... پارس را اهورمزدا به من داده‌است... سرزمینی که زیبا است، اسبان خوب دارد [و] مردمی خوب دارد...

۱- نک بخش دوم: اسب.

2- Hinz, "Die Entstehung der altpersischen Keilschrift", AMI, Neue Folge, I/95-98.

۳- سنگ‌نبشتهٔ بیستون (DB)؛ Kent, Old Persian, 117.

اهورمزدا این کشور را از دشمن بپایاد... اهورمزدا بزرگ‌ترینِ خدایان است، که آسمان و زمین را آفرید، که مردم را آفرید...و شادی را برای مردم آفرید...».

اما با اشارهٔ شاهان هخامنشی به اهورمزدا نمی‌توان از زرتشتی‌بودن هخامنشیان مطمئن بود. از همین روی بسیاری از دانشمندان، مخصوصاً با تکیه بر این‌که در این نبشته‌ها نامی از زرتشت برده نشده‌است، همچنان بر بی‌پاسخ‌ماندن این مسأله تاکید دارند. البته همان گونه که اشارهٔ به اهورمزدا دلیلی کافی بر زرتشتی‌بودن نیست، خالی بودن جای نام زرتشت در نبشته‌های هخامنشی نیز نمی‌تواند زرتشتی‌نبودن آن‌ها را ثابت کند. ساسانیان نیز ـ که زرتشتی بودنشان چون و چرایی ندارد ـ در هیچ یک از نبشته‌های خود نامی از زرتشت نبرده‌اند.

در سنگ‌نبشته‌های داریوش و جانشینان او، برای اشاره به اهورمزدا و توسل به او از هیچ فرصتی صرف‌نظر نمی‌شود. حتی خشیارشا، جانشین داریوش، پا را فراتر می‌گذارد. برخی[1] براین باورند که خشیارشا اندکی از آیین زرتشت فاصله گرفته بوده است. اما به نظر نگارنده آنجا که خشیارشا در سنگ‌نبشته‌ای (معروف به سنگ‌نبشتهٔ دیوان) در تخت‌جمشید[2] می‌نویسد که: در میان کشورهای زیرفرمانش جایی بود که در آنجا دیوها را پرستش می‌کردند و او به خواست اهورمزدا [معبد] این دیوها را نابود کرد و فرمان داد تا این دیوان را پرستش نکنند، الزاماً دلیلی بر زرتشتی‌بودن خشیارشا نیست. چون هنوز نمی‌توان اهورمزدا را با آیین زرتشت حاصل یک اندیشه پنداشت. تفکر مذهبی شاهان نخستین هخامنشی ـ به‌رغم وجود آیین زرتشت ـ هنوز می‌تواند بر باورهای دینی ایرانیان پیش از زرتشت متکی باشد. ما در این کتاب هرگز بنا نداریم که تنها با تکیه بر گمان، اظهار نظری قطعی بکنیم. برای نمونه شاهدی می‌آوریم از کتاب «تاریخ کیش زرتشت»[3] خانم بویس که در آن فرضی بی‌اساس، معقول تشخیص داده شده‌است:

«معقول است فرض کنیم به هنگام کشورگشایی اسکندر، اکثریت شهرها و روستاهای ساتراپی‌های ایرانی زرتشتی بوده‌اند. کهن‌ترین جوامع زرتشتی در شرق ایران ساکن بودند. اما نسل‌های زیادی بود که در اثر تسلط شاه شاهان، پیشوایی مذهبی و سیاسی در دست

1- Altheim, Zarathustra und Alexander, 42. 2- XPh, 45 f.; Kent, Old Persian, 151.

۳- A History of Zoroastrianism؛ نقل قول از ترجمهٔ فارسیِ همایون صنعتی‌زاده. جلد ۳، ۶۹.

پارسیان‌قرار داشت و این رهبری در اواخر دورهٔ هخامنشی به شکل مجموعه‌ای از نوآوری‌ها جلوه‌گر شد».

در درستی اظهارنظرهایی از این دست ـ که فراوان‌اند ـ می‌توان، تا زمانی که شاهدی مکتوب به دست نیاید، تردید داشت. در حال حاضر تنها نبشتهٔ خود هخامنشیان است که ما را از دین و باور آن‌ها آگاه می‌کند. خشیارشا می‌نویسد که او در جایی که دیوان پرستش می‌شدند، اهورمزدا و اَرْتَه (اَشَه) را با فروتنی نیایش کرده است. پیدا است که منظور او از دیوان، خدایان بابلی بوده‌اند. او پس از نشستن بر تخت فرمان داد تا تصاویر مردوک را از معبد بابل بردارند و کاهنی را که دست به مقاومت زده بود بکشند. برج اِتِمِنَکی، معبد بعل در بابل تا حملهٔ اسکندر همچنان ویران ماند[1].

با همهٔ اختلاف‌نظرهایی که دربارهٔ زمان ظهور زرتشت وجود دارد، در این‌که او پیش از هخامنشیان ~~نیسته~~است، تردیدی نیست. اما با آگاهی اندک ما آیا می‌توان در زرتشتی‌بودن هخامنشیان قاطع بود؟ با این‌که بالاتر یادآور شدیم که در نبشته‌های ساسانیان نیز جای نام زرتشت خالی است، نبود اشاره‌ای به نام زرتشت در سنگ‌نبشته‌های هخامنشی به این تردید دامن می‌زند.

بیاییم با همدیگر دربارهٔ نیامدن نام زرتشت در نبشته‌های هخامنشی به وجود عاملی دیگر بیندیشیم: عامل قدرت، یا به عبارت دیگر عامل مطلق‌العنان‌بودن، که در تاریخ ایران نمونه‌های فراوانی داشته است! سلطنت و فرمانروایی موهبتی است الاهی. اهورمزدا بزرگ‌ترین خدایان است و شاهنشاه شاه شاهان! شاهنشاه در بیستون دشمن بزرگی را که بر او پیروز شده است، به نام بردیای دروغین به زیر پا افکنده و در حالی که ۹ شاه را به بند کشیده دست خود را به سوی اهورمزدا بلند کرده و وجود ارتباط مستقیمی را با او به نمایش گذاشته است و در شرح نبردهایش در براندازی دشمنان، جا به جا اشاره می‌کند که اهورمزدا او را یاری کرد و او به خواست اهورمزدا بر دشمن دروغزن و بدخیم پیروز شد. همه‌جا این اهورمزدا است که تنها او را برگزیده و شاهی را به او ارزانی داشته است. او در نگاره‌های تخت‌جمشید هیولاهای انسان‌نما را از پای درمی‌آورد و فرمان می‌دهد تا تخت او را شاهانِ همهٔ سرزمین‌های زیر فرمان بر دوش بکشند. میان شاه و دیگر مردم،

۱ – نک: Altheim, Zarathustra und Alexander, 42.

با هر پایه و ارجی که دارند، پردهٔ ستبری آویخته است که دیدار او را غیرممکن می‌سازد. شاه خود مستقیماً با اهورمزدا در پیوند است و فرمان‌های خود را از پشت پرده به زیر دستان خود دیکته می‌کند. هیچ جنبنده‌ای با شاه برابر نیست و او، در مقام کسی که بدون واسطه با اهورمزدا در پیوند است، تنها انسان برتر است. اما زرتشت یک انسان معمولی است و با این‌که اهورمزدا به او اعتماد دارد و او را پیام‌آور خود کرده است، هرگز ادعای اَبَرمردبودن را نداشته و برای خود مقامی برتر متصور نبوده است. اینک ببینیم آیا شاهنشاه می‌توانسته‌است زرتشت را رابط میان خود و اهورمزدا بداند؟ اگر زرتشت در کنار شاه می‌بود، کدام‌یک از این دو به اهورمزدا نزدیک‌تر می‌بود؟ آیا شاه می‌توانست خود را در همهٔ عرصه‌ها مطلق‌العنان تصور و یا قلمداد کند؟ آیا داریوش می‌توانست ادعا کند که اهورمزدا او را به سروری مردمان برگزید و او را در همهٔ برنامه‌هایش مستقیماً یاری کرد؟ اگر زرتشت حضوری فعال می‌داشت، آیا بازهم شاه سایهٔ خدا (اهورمزدا) می‌بود؟ فراموش نمی‌کنیم که بردیای دروغین یک مغ یا عبارت بهتر یک روحانی بود و در سال مرگ او عید مغ‌کشان بر پا می‌شد. آیا در زمان هخامنشیان روحانیت، از هر فرقه و در هر پایه‌ای که بود، زیر سؤال رفته بود و داریوش تمایلی به اشارهٔ به روحانیت دین زمان خود نداشته است؟ آیا پرهیز از حکومتی دینی و به دور نگه داشتن جریان‌های سیاسی و نظامی از دین سبب غیبت نام زرتشت نیست؟ آیا در اشارهٔ به اهورمزدا نیازی به وجود رابط (در این‌جا زرتشت) نبوده است؟ مگر هرکس که از خدای خود یاد می‌کند، الزاماً به پیامبر دین خود نیز باید اشاره کند؟ البته آنچه گفته شد، فرض‌هایی در حل مسأله‌اند و بس!

با هم بیندیشیم! آیا محبوبیت اسکندر گجسته در ادب عرفان ایرانی می‌تواند آبشخوری هم در پایان دادن او به آیین مغ‌کشان و مخالفت با روحانیان ـ صرف‌نظر از تفاوت میان مغان و روحانیان زرتشتی ـ در دورهٔ هخامنشیان داشته باشد؟ مگر چنین نیست که با سلوکیه و بی‌درنگ با اشکانیان، زرتشت به حضوری پاینده می‌رسد؟ جای گفت‌وگو زیاد است، فقط باهم اندیشیدیم!

البته به این امر هم باید توجه داشت که اصطلاح «زرتشتی»، اصطلاح جدیدی به تعبیر غربیان است، که اغلب پیروان یک دین را به نام آورندهٔ آن دین می‌خوانند. مانند

بوداییان، عیسویان و محمدیان. زرتشتیان خود همواره خودرا مزدیسنان و مزداپرست و بِهدین خوانده‌اند و این مزدا (اهورمزدا) است که نقش تعیین کننده را دارد، نه زرتشت[1]. بنابراین شاید نبودِ نام زرتشت در سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان نتواند دلیلی عمده باشد.

از سوی دیگر فضای ناچیز سنگ‌نبشته‌ها، که تنها دربرگیرندهٔ پیام‌های سیاسی بوده‌اند، مجالی را برای پرداختن به دقائق دینی باقی نمی‌گذاشته‌است. در این سنگ‌نبشته‌ها بیشتر، یا فقط به چیزی برمی‌خوریم که پیامی نو داشتند و برای شاهان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بودند. وجود این امکان هم بعید نیست که در این دوره ـ که یک فصل مشترک سیاسی مهم در تاریخ ایران باستان است ـ پس از چند سال نبرد و سرکوب شورش‌های پیاپی در همهٔ شاهنشاهی، زرتشت و آیین او کمرنگ شده باشد.

در جست‌وجوی خود برای نزدیک شدن به حقیقت، باید به این نکتهٔ مهم نیز توجه داشته باشیم که اهورمزدا با جایگاه و تبلوری که در سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان و در دربار آنان دارد، بزرگ‌ترینِ خدایان است. با مقایسهٔ سرودهای زرتشت در گات‌ها با سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان، به ویژه داریوش، به مشترکات تعیین‌کننده‌ای دست می‌یابیم. در سراسر گات‌ها اهورمزدا برای زرتشت تنها خدای توانا، آفریننده و دانا است، که در بالاترین نقطهٔ آسمان قرار دارد. او متولد نشده است و هیچ کس به او نمی‌ماند. ورای او، کنار او و بدون او هیچ چیز وجود ندارد. او برترین هستی است و هستی همه‌چیز از اوست. او روشن‌ترینِ مخلوقات است و بلندتر از بلندترینِ آسمان‌ها و قدیم‌تر از قدیم‌ترینِ موجودات عالم. او بهترین است. او نه برتر از خود دارد و نه همپایه دارد و نه کسی برتر از اوست . نه کسی منکر برتری اوست و نه مدعی جایگاهش. بر کار فرمانروایی بر آسمان کسی را یارای برابری با او نیست. او نخستین و برترین است. او همان برتری است که برتر بوده است و برتر خواهد ماند و در حالی که همه چیز را به حرکت وامی‌دارد، کسی محرک او نیست. او کامل‌ترین موجود است. او همانی است که همیشه بوده است. او سرچشمهٔ همه چیز است. او سرور همه و همه چیز است. اهورمزدا داناترین و دوربین‌ترین است و هنجار زندگی از اوست. او پیش از وقوع هر چیزی از آن

1- Lommel, Die Religion Zarathustras, Hildesheim, 16; Derakhshani, J., Geschichte und Kultur des Alten Ostiran, 60-61.

آگاه است و هیچ کس را یارای فریب دادن او نیست[1].

در سنگ‌نبشته‌ها نیز اهورمزدا همان خدای یکتایی است که راستی را دوست دارد و از دروغ بیزار است. وجود این امکان که دروغ‌ستیزی ایرانیان، صرف نظر از آموزه‌های دینی، سبب این همگونی شده باشد بسیار ضعیف است[2]. از تأکیدهای فراوان گات‌ها و سنگ‌نبشته‌ها به پرهیز از دروغ می‌توان نتیجه‌ای معکوس گرفت. تضاد راستی و دروغ، در گات‌ها همان قدر متبلور است که در سنگ نبشته‌ها و از هر دو منبع به آسانی می‌توان چنین برداشت کرد که بینش نبرد با دروغ و تکیهٔ بر راستی آبشخوری واحد دارد. همچنین در هر دو جا اهورمزدا آفرینندهٔ آسمان و زمین و آدمی است. داریوش علاوه بر بیستون، در سنگ‌نبشتهٔ خود در نقش رستم[3] نیز اهورمزدایی را که می‌شناخته به خوبی نشان داده‌است:

> «خدای بزرگ است اهورمزدا، که این زمین را آفرید، که آن آسمان را آفرید، که مردم را آفرید، که شادی مردم را آفرید، که داریوش را شاه کرد، یک شاه از بسیاری، یک فرمانروا از بسیاری».

در این‌جا اهورمزدا، علاوه بر این‌که زمین را می‌آفریند، فرمانروای بزرگ‌ترین امپراتوری جهان را برمی‌گزیند.

هِرتِل[4] می‌خواهد با این گفتهٔ داریوش در بیستون[5]، که پیش از او هیچ شاهی موفق به انجام کارهایی که او کرده‌است نبوده و او همهٔ موفقیت خودرا مرهون اهورمزدااست، به این نتیجه برسد که ظهور زرتشت فاصله‌ای با فرمانروایی داریوش نداشته‌است! به عبارت دیگر شاهان پیش از داریوش اهورمزدا را نمی‌شناخته‌اند. این نظر از این روی قابل دفاع نیست که اگر شاهی موفقیتی چشمگیر نداشته باشد که آن را مرهون اهورمزدا بداند، الزاماً بیگانه با اهورمزدا نیست و اگر شاهی پیش از داریوش اصلاً «دگردین» و یا بی‌دین بوده و به اهورمزدا معتقد نبوده، الزاماً چنین نیست که نام اهورمزدای زرتشت هنوز

۱- برداشت از سراسر گات‌ها؛ نیز نک:

Dhalla, Zoroastrian Theology, 19-22; Jackson, Zoroastrian Studies, 40-41.

2- Nyberg, Die Religionen des Alten Iran, 15.

3- DNa; Kent, Old Persian, 137.

4- Hertel, Die Zeit Zoroasters, 19.

5- DB, 50-63; Kent, Old Persian, 129.

ناشناخته بوده است. از سوی دیگر ما از دیگر شاهان پیش از داریوش، جز کورش بزرگ، نبشته‌ای نداریم که دربرگیرندهٔ باورهای دینی آن‌ها باشد. لوح معروف کورش نیز که ترجمهٔ آن را کمی بالاتر آوردیم در حال و هوایی ویژه تدوین شده بود و بیشتر یک اعلامیهٔ برون‌مرزی بود و کوچک‌ترین نشانی از باورهای دینی پیش از فتح بابل کورش نداشت. حتماً کورش آگاه بوده‌است که جز معدودی بابلی، کسی - به‌ویژه در ایران - از متن اعلامیهٔ او آگاه نخواهد شد. در عین حال مورخ نمی‌تواند از مقایسهٔ نبشتهٔ داریوش و کورش صرف نظر کند: کورش را مردوک به فرمانروایی و پیروزی می‌رساند و داریوش را اهورمزدا.

با همدیگر بیندیشیم: آیا با شناختی که از خیم داریوش داریم، او هرگز می‌توانسته در اوج پیروزی، به حرمت ملتی شکست‌خورده، اهورمزدا را کنار بگذارد و مردوک را گزینندهٔ خود به شاهی و رسانندهٔ خود به پیروزی بداند؟ آیا باورهای مذهبیِ دوشاخهٔ هخامنشی متفاوت بوده‌اند؟ یا به راستی حق با هِرتِل است؟ آیا با خانم بویس هم‌آوا شویم که وجود محراب آتش را در پاسارگاد و پیرامون تخت‌جمشید دلیل بر زرتشتی‌بودن کورش و داریوش می‌داند.

نوشتهٔ خانم بویس را با هم بخوانیم[۱]:

«در دههٔ اخیر است که دلایل و شواهدی قطعی، دربارهٔ زرتشتی‌بودن تمام خاندان هخامنشی به دست آمده‌است. باستان‌شناسانی که در پاسارگاد به کاوش مشغول بودند، اولین محراب‌های آتش نمونهٔ زرتشتیان را، که تاریخ آن مربوط به زمان خود زرتشت بود، یافتند. دیگران که در تخت‌جمشید مشغول بودند، به جزییات شمایل‌نگاری آرامگاه‌های سلطنتی پرداختند، و نشان دادند که باورهای زمان داریوش بزرگ تا دورهٔ داریوش سوم، بی‌انقطاع و به گونه‌ای پیوسته، دوام آورده بوده‌است... سرانجام، اطلاع دقیق‌تر از عقاید و مراسم زرتشتی‌گری روشن ساخت وصفی را که هرودت از مذهب ایرانیان در نیمهٔ سدهٔ پنجم میلادی می‌دهد، در واقع با مراسم و آداب زرتشتی‌گریِ سنتی مطابق است».

اینک می‌توانیم باهم به خانم بویس، که به حق شایستهٔ احترام است و کمتر کسی به اندازهٔ او عمر خود را وقف کاوش در آیین زرتشت کرده‌است، پاسخ دهیم: پس همهٔ هندوانی که اَگنی (ایزد آتش) را ستایش و نیایش می‌کنند، زرتشتی‌اند! آتش

۱ - A History of Zoroastrianism، نقل قول از ترجمهٔ فارسی همایون صنعتی‌زاده، جلد ۲، ۱۰.

می‌توانسته‌است ـ بی‌آن‌که هخامنشیان زرتشتی باشند ـ در مراسم آیینی آن‌ها نقش تعیین کننده‌ای داشته باشد. در گزارش هرودت از دین ایرانیان هم نمی‌توان از آیین زرتشت بویی برد.

تنها چنین می‌توان برداشت کرد که در زمان هخامنشیان، آیین زرتشت می‌توانسته‌است، با پدیدآمدن وحدت فرمانروایی در قلمرو اقوام گوناگون ایرانی، از شمال شرقی به غرب ایران راه یافته و این راه‌یابی طبق سنت جهان باستان از طریق دربار بوده باشد. البته اگر چنین بوده است، در این‌جا این انتظار را نداریم که این تحول یک‌شبه انجام پذیرفته باشد. در جهان بی‌رسانهٔ آن زمان انتقال شفاهی دین به دهه‌های طولانی و حتی قرن نیاز دارد. از همین روی هرودت در کتاب خود اشاره‌ای به نام زرتشت و اهورمزدا ندارد و اگر منظور او از زئوس، به صورت نامی عام برای خدا، همان اهورمزدا بوده است، هنوز اهورمزدا و آیین زرتشت در زمان او و در زمان هخامنشیانِ نخستین در غرب ایران در میان مردم جا نیفتاده بوده‌است.

نکتهٔ دیگری راکه به هنگام پژوهش در دین هخامنشیان نمی‌توان از نظر دور داشت، وجود برخی از نام‌های اوستایی برای افراد خاندان شاهی است. صرف‌نظر از مسألهٔ تکراری ارتباط ویشتاسپ، پدر داریوش، با شاه ویشتاسپ، حامی زرتشت، در هر حال نام زرتشتی ویشتاسپ قابل تأمل است. مخصوصاً که نام همسر ویشتاسپ در گات‌ها و همسر داریوش در تاریخ، آتوسا[1] است. مگر این‌که بپذیریم که این دو نام در دوره های بعدی به ادب زرتشتی رخنه کرده‌اند که امری بعید نیست. مردم روزگاران عصر فرهنگ و ادب شفاهی در کوشش‌های خود در هویت سازی برای باورهای خویش اغلب از نام‌ها و امکانات موجود و شناخته شده سود جسته‌اند. داستان‌های مرتبط با نوح از این دست‌اند... در این‌جا توجه به اَشَوَن[2]، دارنده یا پیرو اَشَه در اوستا، که در فارسی باستان[3] به صورت «اَرتاوَن» (اردوان) آمده نیز بی‌فایده نیست. و سرانجام این نکته نیز جلب توجه می‌کند که اگر هخامنشیان اهورمزدا را در چارچوب آیین زرتشت پرستش

۱- نک: بخش دوم: آتوسا. ۲- بخش دوم: اشون.

۳- سنگ‌نبشتهٔ خشیارشا در تخت‌جمشید (XPh)؛

Kent, Old Persian, 171; Hinz, Neue Wege im Altpersischen, 150.

نمی‌کرده‌اند، باید این آیین در یکی از دوره‌های بعدی و نزدیک‌ترِ به ما به صورت دین رسمی دولتی و ملی درآمده باشد. در این صورت جای اشاره به پدیده‌ای با این نقش تعیین‌کننده و انقلابی نمی‌توانست تا این اندازه خالی باشد[1].

می‌بینیم که از هر راهی که به مسأله نزدیک می‌شویم، هم همواری داریم و هم سنگلاخی! آیا زرتشت به راستی قدیم‌تر از آن بوده که منابع به ما جواب می‌دهند؟ آیا در زمان هخامنشیان، هزاره‌ها از ظهور آیین گذشته و طول این مدت بارها و بارها متحول شده بوده است؟

ناگزیریم برای نزدیک‌شدن به حقیقت، به دور از خیال‌پردازی، از هر شاهد ممکن کمک بگیریم: در سطر ۷۷ از ستون ۳ متن ایلامی سنگ‌نبشتهٔ بیستون نکتهٔ جالبی به چشم می‌خورد. در این‌جا، برخلاف روال عادی، ترجمه با اصل برابر نیست و اهورمزدا «خدای آریایی‌ها» [ایرانیان] خوانده شده‌است. این اشاره می‌تواند ناشی از بیگانه‌بودن اهورمزدا برای ایلامی‌ها در این زمان باشد[2]. با بازخوانی لوح‌های گلی بایگانی عظیم خزانهٔ تخت‌جمشید، به آگاهی‌های تازه‌ای دربارهٔ دین هخامنشیان می‌رسیم. با این همه هنوز روشن نیست که اهورمزدا در چارچوب کدام دین عمل می‌کرده‌است. در میان این لوح‌ها به حواله‌های نذری فراوانی بر می‌خوریم که برای مخارج آیینی خدایان زیادی صادر شده بوده است. جالب توجه است که این حواله‌ها بیشتر مربوط به فارس، به ویژه آبادی‌های پیرامون تخت‌جمشید است. در ایلام نیز به‌ندرت به حواله‌ای به نام اهورمزدا برمی‌خوریم[3]. اهورمزدا در یکی از لوح‌های ایلامی تخت‌جمشید به صورت «اورَمَسدَه»[4] آمده‌است. جالب توجه است که در این لوح حوالهٔ نذری برای اهورمزدا و میترا با هم بوده است[5]. در لوحی دیگر[6] (همان‌جا) به جای میترا از خدایان دیگری هم نام برده شده‌است. در این‌جا حواله، علاوه بر اهورمزدا و دیگر خدایان، برای رود هوپیتیش و رود رَنَه کَرَه نیز بوده‌است. لوح اخیر را ـ که سندی مالی از سوی دولت است ـ

1- Duchesne-Guillemin, Western Response to Zoroaster, 54-55.

2- Hinz, Zarathustra, 156.

3- Koch, Es kündet Dareios der König, 278.

4- (U-r[i-])um-mas-da.

5- Hallock, Persepolis Fortification Tablets, 151.

6- Koch, Es kündet Dareios der König, 324-325.

می‌توان یکی از مهم‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین اسناد یزدان‌شناسی ایران باستان به شمار آورد. ظاهراً دربار هخامنشی در کنار اهورمزدا، به مبانی دینی پیش از زرتشت نیز توجه دارد. به هر حال پیداست که هنوز در ایلام اهورمزدا از اعتبار زیادی برخوردار نیست.

در میان اسناد دیوانی به لوح‌هایی برمی‌خوریم که در آن‌ها سهمیه‌ای برای قربانی ثبت شده‌است که این قربانی‌ها اغلب برای «لان» در نظر گرفته شده‌اند. واژهٔ «لان»، که در نبشته‌های قدیم ایلامی دیده‌شده، تقریباً به معنی «حضور خدایی»، «آیین خدایی» یا «قربانی آیینی» است. ظاهراً شخص شاه ترتیب صدور حواله‌های منظم را اختصاصاً برای «لان» می‌داده‌است. اگر چنین باشد، احتمالاً این نذرها به اهورمزدا مربوط می‌شده‌اند، که در نبشته‌های داریوش برترین خدا خوانده شده‌است[1]. از سوی دیگر مغانِ آتش‌بَر، در لوح‌های دیوانی فقط با «لان» در ارتباط‌اند و با هیچ خدای دیگری کاری ندارند. خانم کُخ نیز مانند خانم بویس ـ اما با احتیاط بیشتر ـ می‌نویسد، با توجه به این‌که در قلمرو فرهنگی ایران پرستاری از آتش تنها ویژهٔ آیین زرتشت است، شاید بتوان چنین برداشت کرد که مراسم آیینی «لان» مربوط به آیین زرتشت و فقط برای اهورمزدا بوده‌است[2]. شاید بتوان لان ایلامی‌ها را با زئوس یونانی‌ها قابل قیاس دانست و آن را از دید هخامنشیان مفهومی عام برای خدا دانست (؟).

اهورمزدا در گات‌ها

معمولاً گفته می‌شود که زرتشت خود خدای خویش را اهورمزدا نامیده است. باید همراه این نظر بی‌درنگ به این نکته اشاره شود که هنوز به درستی روشن نشده است که زرتشت خود واضع این نام است، یا اهوره را که از قدیم نام یکی از ایزدان آریایی بوده، برای خدای یکتای خود برگزیده است. دست‌کم بخشی از این نامِ مرکب می‌تواند پیش از زرتشت نیز در یزدان‌شناسی آریاییان و ایرانیان نقشَ داشته باشد. با این که در گات‌ها دو بخش این نام مرکب، «اهوره» و «مزدا»، اغلب در چارچوب یک بند جدا از یکدیگر

1- Koch, Es kündet Dareios der König, 324-325.

2- Koch, Es kündet Dareios der König, 279.

- یعنی بخشی در یک بیت و بخش دیگر در بیت بعدی - آمده است، همواره یک معنی واحد از آن برداشت می‌شود. در هر حال، اهورمزدا، مزدا اهورای گات‌ها، با هر سابقه‌ای تاریخی که داشته باشد، در برداشت زرتشت نامی تازه بوده و در مقام خدای یکتا برای نخستین بار به قلمرو تفکر ایرانی راه یافته است[۱]. شاید بتوانیم، با توجه به این که در هیچ جای گات‌ها به واژه‌ای با مفهوم «خدا»[ی واحد] برنمی‌خوریم، زرتشت را پردازندهٔ نام «اهورمزدا»، برای خدای یکتا بدانیم[۲]. از بند بند گات‌ها نیز چنین برمی‌آید که اهورمزدا، و فقط اصطلاح اهورمزدا، عنوانی تازه‌است و در آغاز کار زرتشت، در مقام خدای یکتا (و فقط در مقام خدای یکتا)، نامی آشنا نبوده است.

ایرانیان پیش از زرتشت وارث ایزدان بی‌شماری از دورهٔ هند و ایرانی و آریایی بودند، که هر یک در قلمرویی از باورها رفع نیاز می‌کرد. زرتشت در کسوت مردی که میل درونی شدیدی به متحول کردن جهان پیرامون خود داشته بی‌تردید با باورها، ایزدان و دیوان کهنِ زمان خود آشنا بوده است. او در کنار اهورمزدای خود به این ایزدان در چهارچوب آیین خود حضوری انتزاعی بخشید. با ایزدانِ اینک انتزاعی، مفاهیم و روحانیت مورد نظر، امکان اشاعه می‌یابند و کم کم با انتزاعی‌تر شدن ایزدان، مظاهر کمال و روحانیت در آن‌ها متجلی می‌شوند. اینک در تحول نو ایزدان با وظیفه و لباسی نو وارد میدان می‌شوند و بسا که شباهتی به هویت تاریخی خود ندارند. چنین است که پس از زرتشت، در اوستای متأخر از میترا ایزدِ ده‌هزار چشم درست می‌شود[۳]. زرتشت به گواهی گات‌ها، با باوری بی‌شائبه، به اهورمزدا، در مقام خدای واحدی که جای همهٔ ایزدان را پر می‌کرد، می‌اندیشید. زرتشت در یسنا ۴۵[۴] وعده می‌دهد که اهورمزدا از طریق اشه و وهُومَنه (بهمن) در سرای مینَوی به پاکدینان رسایی، جاودانگی و نیرو و استواری خواهد بخشید.

در گات‌ها - به رغم هندوایرانی بودن اهوره در نگرش تاریخی - به هیچ روی

1- Tavadia. "Zur Interpretation der Gatha des Zarathustra", ZDMG, 1950 (1951), 205-245.

2 Hinz, Zarathustra, 92; Moulton, Early Zoroastrianism, the Origins, the Prophet, the Magi, 60.

3- Altheim, Zarathustra und Alexander, 30.

۴- بند ۱۰.

نمی‌توان اهورمزدا را با ریشه هندوایرانی اهوره/اسوره درآمیخت. اهورمزدا با هر ریشه و گذشته‌ای که داشته باشد، در گات‌ها، در چشمان زرتشت به طور انکارناپذیری یک پدیدهٔ نو است، که با قدرت هر چه تمام‌تر، میراث کهن چند خدایی را به پوچی و نیستی محکوم می‌کند[1]. اهورمزدای خالقِ یکتا (وفقط با صفت یکتا)، خود مخلوق ذهن و تدبیر زرتشت است. البته این بدان معنا نیست که پیش از زرتشت اهورمزدا وجود نداشته است، بلکه به این اعتبار که او یکتا است و دارای صفاتی است که به آن‌ها اشاره شد.

بی‌تردید به اعتبار همین یکتایی اهورمزدا و نیکی مطلق اوست که در قرآن مجید می‌آید: «اِن الّذینَ هَادُوا والصّابِئینَ والنّصاریٰ وَ الْمَجُوس....»[2].

ما باید اهورمزدای زرتشت را تنها به کمک گات‌ها بشناسیم، که منسوب به خود زرتشت و در واقع اصل اوستااست. متأسفانه گات‌های موجود به سبب کم‌حجمی از یک سوی و از سوی دیگر به سبب شیفتگی بیش از حد زرتشت در آغاز کار مطلب زیادی دربارهٔ اهورمزدا در اختیار نمی‌گذارد. زرتشتِ شیفتهٔ اهورمزدای خود، با خدایان هندوایرانی و ایرانی پیش از خود، بیگانه می‌نماید. این خدایان و ایزدان پس از اواست که یکی پس از دیگری در اوستای متأخر و در جهان‌بینی آیین رخنه کرده و جا باز می‌کنند. بر خلاف حقیقت چنین به نظر می‌رسد که او کوچک‌ترین نگاهی به گذشته ندارد. به راستی اگر کسی گات‌ها و آنچه راکه به بقیهٔ اوستا مشهور است در مقام دو کتاب مستقل بخواند، گمان خواهد برد که با دو دین متفاوت سر و کار دارد. زرتشت حتی از آوردن نام میترا ـ که بی‌درنگ و با قاطعیت به جنگ او می‌شتابد ـ خودداری می‌کند. فقط از فحوای کلام پیداست که دشمن او در این جنگ میترا و مغان میترایی است. او در گات‌ها اهورمزدا را بیشتر «سرور» و «دانا» می‌نامد و اغلب خیلی ساده و بی‌آلایش او را «تو» خطاب می‌کند. بر خلاف بقیهٔ اوستا (اوستای متأخر)، در گات‌ها از نیروهای بزرگ آسمانی (فرشتگان بعدی آیین زرتشت) و همچنین از اساطیر خبری نیست. بیشتر تکیه بر «اَشَه» و وهُومَنه (منش نیک) است، که فرزندان «مزدا»[3] و جان‌مایهٔ

1- Hinz, Zarathustra, 92.

۲- حج/سورهٔ ۲۲، آیهٔ ۱۷.

۳- یسنا ۳۱، بند ۸؛ یسنا ۴۷، بند ۲.

آیین‌اند و در یسنا ۴۵[1] آرَمَئیتی[2] دختر نیک‌کنش اوست. در آیین زرتشت اهورمزدا در اوج فلک قرار دارد. او خداست. در حالی که در زبان‌های ایران باستان واژه‌ای با مفهوم خدای مطلق وجود ندارد. بنابراین، اهورمزدا نام مرکبی است که زرتشت برای خدای مطلقی که در ذهن خویش خودرا ملَهم از او می‌یافته و به او ایمان آورده برگزیده است.

هیچ فرقی نمی‌کند که این نام پیش‌تر، با بار معنایی دیگری وجود داشته، یا برای نخستین بار و به صورت «مزدا اهوره» به وسیلهٔ زرتشت ساخته شده است. به‌گمان، به مرور نیاز به نامی بسیط برای خدا، از دو واژهٔ جدا از هم، واژهٔ یکپارچهٔ اهورمزدا را پدید آورده‌است.

اهورمزدای زرتشت داناترین سرور و بالاترین و برترین گوهری است که شایستهٔ نیایش است. این گزینش در هر زمانی که بوده‌است، در جوی انجام گرفته‌است که پیرامون زرتشت را بی‌شماری از ایزدان هندوایرانی و ایرانی فراگرفته و در باور مردم ایزدانی انکارناپذیر بوده‌اند. پس ناگزیر زرتشت با هوشیاری و تدبیر، اهورمزدا را بزرگ‌ترین خوانده‌است، اما نه به این معنی که او در میان جمعیتی از ایزدان یا خدایان و با مقایسهٔ با آنان بزرگ‌ترین است. بلکه بزرگ‌ترین به این مفهوم که او ذاتاً بزرگ‌ترین خدایی‌است که وجود دارد و در تصور آدمی می‌گنجد. بنابراین بی آن‌که ایزدان موجود به دست فراموشی سپرده شوند، در مرحله‌های بعدی آیین زرتشت، این ایزدان به خودی خود، به صورت فرشتگان اهورمزدا-آفریده در مقام خود باقی می‌مانند و به صورت صفات اهورمزدا عمل می‌کنند.

در این‌جا نمی‌توان از سلیقه و تدبیر ایرانی برای رسیدن به هدف دلخواه غافل بود! سلیقه‌ای که تا به امروز ایرانی را همراهی کرده است. او، اگر لازم و ضرور باشد، حتی دین خود را به تدبیر، اما با رعایت اصول، به برداشت‌های خویش و بینشی که از جهان پیرامون دارد نزدیک می‌کند. اینک، ایزدان باستانی در آیین زرتشت فرشتگانی‌اند که از اهورمزدا برون جوشیده‌اند و همراه استقلالی که دارند، هریک به صورت منظری از اهورمزدا عمل می‌کنند. به عبارت دیگر امشاسپندان اعضای یک بدن‌اند که در آفرینش

۱- بند ۴.

۲- بخش دوم: اسپندارمذ.

از یک گوهرند[۱]. برای نمونه، اشه که در گات‌ها ۱۸۰ بار بر زبان زرتشت جاری شده است، صفت نگهداری اهورمزدا از جهان است؛ یعنی راستی در چرخش جهان است و درستی در گردش زمان و چون صفت اهورمزدا است، قانونی است دگرگون‌ناپذیر و جاودانی و واسط تجلی منش نیک. در یسنا ۴۴[۲] زرتشت به اهورمزدا می‌گوید: «در پرتو اشه مارا یاری کن تا منش نیک به سوی ما آید». در حقیقت امشاسپند اردیبهشت (بهترین اشه) ـ جان‌مایهٔ جهان‌بینی زرتشت ـ تبلور ذات اهورمزدا در آیین زرتشت است. اشه، این واژهٔ سحرآمیز، دربرگیرندهٔ بی‌چون و چرای تمامی دکترین زرتشت است. شاید در هیچ جهان‌بینی و فلسفه‌ای نتوان به چنین واژهٔ جامعی دست یافت. و شاید «آرِتِه» (هنر) افلاتون برگرفته از این واژه باشد[۳].

اهورمزدا با امشاسپند اردیبهشت مجموع صفات خودرا متجلی می‌سازد و به این اعتبار اردیبهشت تبلور اوج برداشت آدمی از اهورمزدا است و اهورمزدا با فعلیت و سببیت اردیبهشت است که بر اریکهٔ اهورایی تکیه می‌زند.

با این‌که در ادب پهلوی آیین زرتشت کم و بیش از زرتشت فاصله می‌گیرد و اصطلاحاً «زرتشتیگری» جای «زرتشتی بودن» را می‌گیرد، اشارهٔ بُندهش[۴] به آفرینش مینوان (فرشتگان) جالب توجه است: چون هرمزد (اهورمزدا) ٦ امشاسپند را آفرید، از ایشان پرسید که «ماراکه آفرید؟»[۵] اردیبهشت در پاسخ گفت: «مارا تو آفریدی». پس نخست خدایی را به هرمزد اردیبهشت داد! این پاسخ بدان معنی نیست که اردیبهشت که خود آفریدهٔ (صفت) اهورمزدا است، آفریدگار خودرا آفریده است، بلکه منظور تجلی اهورمزدا با این صفت خویش است. برخی از ایران‌شناسان[۶] با اشاره به این که چند تن از ایزدان با اهورمزدا هم‌توان و برابر انگاشته شده‌اند و اهورمزدا ناچار از این ایزدان یاری

1- Widengren, Die Religionen Irans, 11; id. Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, 26; Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, 9-10.

۲- بند ۱. ۳- بخش دوم: اَرتَه.

۴- بندهش، فرنبغ دادگی، چاپ انتشارات توس. ص ۱۱۱.

۵- بندهش هرمزد را، در کنار ۶ امشاسپند، هفتمین و برترین می‌داند.

۶- از جمله بنونیست، دین ایرانی، ۳۴.

جسته[1] و آنان را به سبب یاریشان سپاس می‌گزارد، خواسته‌اند قدرت اهورمزدا را به جهان نیکی محدود کنند، یا حتی او را گاهی کم‌نیروتر از امشاسپندان بدانند. نظر اینان از این روی قابل دفاع نیست که منظور از «یاری»، «طریق» یا «وسیله» است. همچنان که در دیگر دین‌ها نیز فرشتگان نقش واسط را دارند، یا همچنان که پیامبران، واسطِ میان مردمان و خداوندانند.

در سنگ‌نبشته‌های هخامنشیانِ نخستین نیز، هر جا که از اهورمزدا در مقام بزرگ‌ترین خدایان (بغان) یاد می‌شود، همین برداشت منظور نظر بوده است. از بند بند یسنا ۴۶ چنین برمی‌آید که در آغازِ کارِ زرتشت هنوز اهورمزدای او برای دیگران بیگانه است و این زرتشت است که باید او را بشناساند. زرتشت افسرده از تنهایی خود و ناخشنود از آزار پیروان دروغ که اورا از خویشاوندان و یاورانش دور می‌دارند، از اهورمزدا می‌پرسد که به کدام مرزبوم روی بیاورد و در کجا پناه جوید[2]. او در آرزوی فرا رسیدن سپیده‌دم آن روزی است که به یاری اهورمزدا منش نیک به حاکمیت برسد و جهانیان راه نیک را برگزینند. در یسنا ۴۶[3] زرتشت، به آشکاری، برای شناساندن اهورمزدا، آفریدگار جهان هستی یاری می‌خواهد و آرزو می‌کند کارش را [در راه دعوت مردم به گرویدن به اهورمزدا] به انجام برساند[4] و به جهان ساختاری نو بدهد[5].

زرتشت در یسنا ۴۴[6] با پرسش خود از اهورمزدا، ضمن نشان دادن شگفت‌زدگی خود در برابر آفرینش، برداشت خود را از اهورمزدا اعلان می‌کند:

> [اگر تو نه، پس] کیست که به خورشید و ستارگان راه [گردش و چرخش] بخشیده است؟ به نیروی چه کسی ماه بالا می‌آید و دوباره می‌کاهد؟ چه کسی زمین را نگه داشته و مانع فرو افتادن سپهر شده است؟ کیست که آب و گیاه را آفریده است و به باد و ابر تندی و تیزی داده است؟ آفریدگار منش نیک کیست؟ [اگر تو نه، پس] کدام استاد روشنایی و تاریکی و خواب و بیداری را آفریده است؟ چه کسی بامداد و نیمروز و شب را به وجود آورده است تا فرزانگان را عهد و پیمان در یاد بماند؟

۱- برای نمونه: یسنا ۴۶، بند ۱۷؛ یسنا ۴۷، بند ۶.

۲- بند ۱.

۳- بند ۹.

۴- بند ۱۳.

۵- بند ۱۹.

۶- بندهای ۳ تا ۵.

این بخش از یسنا ۴۴ به راستی شگفت‌انگیز است. آیا زرتشت آگاه به گردش و چرخش ستارگان بوده یا به امکان وجود چنین گردش و چرخشی می‌اندیشیده است؟ آیا این‌که او می‌پرسد: «چه کسی زمین را نگه داشته و مانع فروافتادن سپهر شده است»، بدان معنی نیست که زرتشت و زمان او با کروی بودن اختران و اباختران آشنا بوده‌اند؟ در فروردین‌یشت ـ که یکی از کهن‌ترین یشت‌ها است ـ می‌خوانیم، به یاری فَرَوَهْرهاست که خورشید و ماه و ستارگان راه می‌پیمایند [می‌چرخند].

زرتشت در یسنا ۳۱[1] خطاب به هوشمندان می‌گوید که آن‌هارا از ناشنوده‌ها می‌آگاهاند. پس اهورمزدا می‌تواند پدیده‌ای نو باشد. هم ازیراست که زرتشت به اهورمزدا وعده می‌دهد که همهٔ مردمان را به گرویدن به او فراخواهدخواند[2]. در همین یسنا[3] اهورمزدا آغاز و انجام هستی و داور کردار جهانیان است. قابل قیاس با گفتهٔ یَهُوَه در کتاب مقدس[4]: «من اول هستم و من آخر هستم و غیر از من خدایی نیست». آیا میان دو دین پیوندی وجود دارد؟ در صورت وجود چنین پیوندی کدام‌یک از دیگری متأثر بوده است؟ آیا اندیشهٔ یکتاپرستی نخستین بار در ایران پدید آمده و از ایران به آسیای مقدم رخنه کرده است؟ نشانه‌های زیادی در دست است که یزدان‌شناسی آسیای مقدم سخت متأثر از فرهنگ یزدان‌شناسی ایران است[5]. این بحث مجالی دیگر می‌خواهد تا برنامهٔ اصلی این کتاب آسیبی نبیند. در این‌جا تنها به اشارهٔ به ایرانی بودن واژه‌های «ازل» و «ابد»[6] برای نشان‌دادن ژرفا و پیشینهٔ تفکر و یزدان‌شناسی ایرانی بسنده می‌شود.

چنین است که همه از اهورمزدا انتظار رستگاری دارند. به ارادهٔ مزدا اهوره است که روان پرهیزگاران به جاودانگی و کامروایی خواهد رسید. اهورمزدا را نمی‌توان فریفت[7]. زیرا او با چشمان تیزبین خود و به یاری و در پرتو اَشَه از همه چیز آگاه است[8]. زرتشت سرنوشت آفریدگان را در دست اهورمزدا می‌بیند. چون اوست که بهروزی و تیره‌روزی را

۱- بند ۱. ۲- بند ۳.
۳- بند ۸. ۴- کتاب اشعیای نبی، باب ۴۴، بند ۶.
۵- هدف از این موشکافی، به‌دور از قوم گرایی، تنها نزدیک شدن به تاریخ برخاستن زرتشت است.
۶- در بارهٔ واژه‌های ازل و ابد نک: بخش دوم.
۷- همان یسنا، بند ۴. ۸- بند ۱۳.

آفریده و به آدمی نیروی کار بخشیده‌است، تا با نیک آگاهی برای پیشرفت جامعه بکوشد[۱].

از زمانی که پژوهش‌های علمی دربارهٔ آیین زرتشت آغاز شده، همواره بر سر بود یا نبود ثنویت در این دین بحث و گفت‌وگو شده است. به گمان، یسنا ۳۰ از گات‌های زرتشت، در پدیداریِ برداشت‌های متفاوت از اهورمزدا نقش تعیین‌کننده داشته است. خود چه می‌گوید؟

به خوشبختی و رستگاری راستین خواهید رسید.

پس در آغاز دو مینو یاگوهرِ [مظهر] «همزاد» [اهورمزدا و اهریمن] در عالم تصور ظهور کردند، یکی از آنِ پندار، گفتار و کردار نیک و آن دیگری از آنِ «بدی». از میان این دو [فقط] نیک‌اندیشان راست را برگزیدند[۲]. همین‌که این دو گوهر به هم رسیدند، برای نخستین بار «هستی» و «نیستی» را بنیاد نهادند. بدترین «هستی» برای پیروان دروغ؛ و برای گروندگان «اشه» (راستی): منش نیک[۳]. پیرو دروغ به بدترین رفتار [اهریمن] گروید، و «سِپِنْتَه مَئینیو» (سپندمینو، مقدس‌ترین گوهر)، که آسمان جاودانه لباس اوست، و همهٔ آنان که با درستی مزدا اهوره را خشنود می‌کنند، اشه را برگزیدند[۴].

با همدیگر که بیندیشیم، خواهیم دید که زرتشت در درون خود، مانند هر انسان دیگر، از وجود یا آفرینش بدی در کنار خوبی پریشان‌خاطر بوده و می‌خواسته است به شکلی مطلوب با آفرینش نیکی و بدی کنار بیاید. لابد که او هم، مانند هر انسان دیگر زمان خود و حتی ما، از یافتن پاسخی منطقی برای حل مسأله عاجز بوده است! و لابد که پس از غوررسی زیاد موفق به یافتنِ پاسخِ مسأله‌آفرین بالا شده است. بدون تردید او قصد لفاظی و فلسفه‌بافی نداشته است. چون در هیچ جای گات‌ها نیز به چنین شیوه‌ای برنمی‌خوریم. واقعیت این است که مسألهٔ وجود بدی و نیکی در آفرینش، خود به خود مسأله‌ای پیچیده‌است و خود به خود هرکسی راکه به آن بپردازد گرفتار نوعی سردرگمی معصومانه می‌کند. بکوشیم، برای درک آسان مسأله، موقتاً گفتار زرتشت راکنار بگذاریم و خود فرمولی برای بیان مطلب بیابیم! به گمان پس از ساعت‌ها، بلکه هفته‌ها و بیشتر اندیشه‌گماری، تقریباً به همان فرمولی خواهیم رسید که زرتشت آورده است.

۱– بند ۹.
۲– بند ۳؛ نیز یسنا ۴۵، بند ۲.
۳– بند ۴.
۴– بند ۵.

آنک، در حالی که از نتیجهٔ کار و کاوش خود ناخشنود هستیم، یک‌صدا با هم خواهیم گفت که یافتن راه حل آسان نیست، چون اصل مسأله آسان نیست!

پیداست که در این‌جا منظور از «سپِنته مئینیو» خود اهورمزدا است. مسأله تنها در گزینش اصطلاح «همزاد» برای اهورمزدا و اهریمن از سوی زرتشت است. روشن نیست که چرا برای زرتشت هر دو مینوی نیکی و پلیدی از آغاز وجود دارند و هستی هیچ یک بر دیگری مقدم نیست. همین برداشت سبب شده‌است تا برخی برای هر دو قایل به پدری واحد شوند که قابل قیاس است با زروانیسم[1]. این برداشت نیز وجود دارد[2] که دو مینوی یسنا ۳۰ آفرینندهٔ خود نیستند، بلکه هر دو آفریدهٔ اهورمزدااند. این‌که برخی[3] می‌گویند که در دین ایران باستان گاهی گرایش‌های نظام چندخدایی، دوخدایی و تک‌خدایی با یکدیگر می‌آمیزند، درست است، اما نه در ارتباط با زرتشت، بلکه در پیوند با پژوهندگان! آری، پژوهنده باید به هنگام بررسی اهورمزدای زرتشت، خیل ایزدان آریایی و ایرانی را نیز پیش روی خود داشته باشد.

در حالی که تمام جهان‌بینی زرتشت، در نهایت سادگی، در ستیز بی‌پایان و سازش‌ناپذیر بدی با خوبی، سیاهی با سپیدی و دروغ با راست خلاصه می‌شود، گمان می‌رود که بحث برای حل مسألهٔ دو مینویی که او مطرح کرده است نیز بی‌پایان باشد. با هم به این نتیجه رسیدیم که صورت مسأله بسیار دشوار است! تمام گفت‌وگوها بر سر برداشت از ثنویت اصل راستی و دروغ در دو «همزاد» نخستین، «سپِنته مئینیو» و «اَنگْرَه مئینیو» است. گفت‌وگو بایستی پس از زرتشت آغاز شده و به مرور به اوستای متأخر رخنه کرده باشد. بیشترین حجم اوستای متأخر و به دنبال آن متنهای پهلوی حامل و حاصل همین گفت‌وگوها است.

یادآوری این نکته نیز سودمند است که در سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان نیز غیرمستقیم ستیز دو مینوی متضاد به چشم می‌خورد. در این نبشتِه‌ها اشاره‌ای به اهریمن نشده، اما پیداست که مراد از «دروغ»، عنصری‌است در مقابل نیکی و راستی. در هیچ نوشتهٔ ایرانی

۱- بخش دوم: اِزنیک؛ نیز نک: Lommel, Die Religion Zarathustras, 23.

2- Taraporewala, The Religion of Zarathustra, 25.

3- Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, 28.

به دروغ تا این اندازه تاخته نشده‌است که در سنگ‌نبشته‌های هخامنشی. خوانندهٔ این متن‌های کوتاه، با دیدن واژهٔ دروغ، بی‌درنگ یاد موجودی هیولایی و شبه‌مادی می‌افتد، تا یک صفت. همهٔ تاکیدها برای مقابله با هیولای دروغ است تا با نوعی ارتکاب. کاملاً روشن است، هنگامی که از اهورمزدا خواسته می‌شود که این کشور را از دروغ بپاید، منظور هرگز دروغگو نیست، بلکه نفس دروغ یا اهریمن و به عبارت دیگر شیطان است. اما با این یادآوری نباید بپنداریم، پس هخامنشیان زرتشتی بوده‌اند. هخامنشیان می‌توانند به ظن قوی زرتشتی بوده باشند، اما نه با این دلیل که به دو مینوی نیکی و بدی قایل بوده‌اند. ایزدکده و باور به وجود ایزدان و موجودهای خبیث می‌تواند باوری پیش زرتشتی باشد. باور به این ایزدان و زیانکاران (چند خدایی) بوده است که سرانجام منجر به باور تک‌خدایی شده است، نه به‌عکس.

در ایزدکدهٔ ایرانی ـ که باید از آن به نام تبار اهورمزدا یاد کرد ـ خط مرزی کاملاً مشخص میان نیکان و زیانکاران قرار دارد که تشخیص آن به آسانی انجام می‌پذیرد. ایزدان نیک‌سرشت رنگ و رخساری روشن و درخشان و ملکوتی دارند و پیکر زیانکاران ـ با این‌که قابل بازشناسی است ـ در هاله‌ای تیره و مات از زشتی قرار گرفته و به آسانی می‌توان آن را گم کرد. شاید بتوان تفاوت عمدهٔ ایزدکدهٔ ایرانی و غیرایرانی را در همین خصیصهٔ شفاف و ملکوتی بودن ایزدان جست. ایرانیان، بر خلاف بیشتر مردم باستانی، نکوشیده‌اند تا ایزدان طرف ستایش و نیایش خود را از جهان پرگسترهٔ خیال و سینهٔ فراخ آسمان بی‌کران به پایین برکشند و به آنان ریخت و پیکری در دسترس بخشند و در طاقچهٔ اتاق بنشانند. شاید یکی از رازهای ایرانیان به آیین‌های ایزدان باستانیشان در همین آشنا نشدن از نزدیک با آنان باشد. برای نمونه، تیر یا تشتر، بت کریه و خاک گرفتهٔ دست‌ساختی نیست که بارها از طاقچه بر خاک فروافتاده و گوشهٔ لب و بینی‌اش پریده باشد.

دربارهٔ دو همزاد نیکی و بدی یک بار دیگر باهم بیندیشیم: هر برداشتی که از نبرد نیکی و بدی داشته باشیم و در کاوش خود هر نامی را که به پدیدهٔ تضاد این دو نیرو بدهیم، سرانجام نمی‌توانیم منکر تضاد موجود تا عصر حاضر باشیم. بنابراین اگر هم با استدلال نمی‌توانیم به حل مسأله برسیم، این هم درست نیست که فکر کنیم زرتشت با مسألهٔ ساده‌ای رو در روی بوده، اما در انتخاب راه حل گرفتار ناتوانی شده است! شاید

هم ناگزیر باشیم - بی آن‌که شانه از زیر بار اندیشهٔ علمی خالی کنیم - تن به حدودی از تساهل و تسامح بدهیم و به شفافیت بقیهٔ گات‌ها قناعت کنیم. در تفسیرهای بعدی، به ویژه در تفسیرهای زروانی‌ها، با برداشت نادرست از اصطلاح «همزاد»، این برداشت به وجود آمد که گویا زرتشت به ثنویت (دوآلیسم) قائل بوده است. در هر حال نباید این گمان برود که ما نیاز به قلب حقیقت داریم و در رد وجود دوآلیسم در آیین زرتشت اصرار داریم. بود و نبود دوآلیسم در دین زرتشت چیزی از منزلت آیین نمی‌کاهد. همچنان‌که تثلیث بر دوش مسیحیت سنگینی نمی‌کند!

واقعیت این است که زرتشت در توجه خود به «زندگی» و «میرایی» («هستی» و «نیستی» یا «نیکی» و «بدی»)، اهورمزدا را سرچشمهٔ نیکی می‌دانسته و اهریمن را سرچشمهٔ بدی و منظور او از «همزاد»، تصور ظهور دو منشأ در آن واحد بوده است و نه این‌که اهورمزدا و اهریمن در مشیمهٔ مادری واحد پدید آمده بوده‌اند[1]. برخی چنین برداشت کرده‌اند که زایش، تجلی روحی یک دست بوده که با ظهور اختیار، به دو گوهر متضاد تقسیم شده است. چنین برداشتی خلاف روح برداشت زرتشت از جهان هستی است و امروز تقریبا همهٔ زرتشت‌شناسان در این باره هم‌سخن‌اند. زیرا همزاد بودن اهورمزدا و اهریمن را، و این تعبیر را که بدی و شقاوت به نحوی از انحاء از اهورمزدا ناشی شده است، به هر شکلی که آن را بیاراییم مغایر با بینش زرتشت خواهد بود[2].

برداشت نادرست بیشتر ناشی از معنی کردن استدلالی و مکانیکی واژهٔ «همزاد» است[3]. پیداست که زرتشت این واژه را برای نشان دادن همزمانی دو پدیدهٔ عاری از پیوند با یکدیگر برگزیده بوده‌است[4]. زرتشت با بیان دو مینوی همزاد می‌خواسته‌است به پدیداری نیروی مخرب از اهورمزدا اشاره کند، اما نه به این معنی که نیروی مخرب از ابتدا گوهری بد بوده‌است، بلکه با انتخاب خود، به بدی گراییده است[5]. در نهایت ثنویت

1- Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, 47.

2- Boyce, A History of Zoroastrianism, I/194; cp. Jackson, "Die iranische Relgion", Grundriss der iranischen Philologie, II/616-617, 627.

۳- نیک بخش دوم: ازنیک؛ نیز نک: Lommel, Die Religion Zarathustras, 23.

۴- نک: Boyce, A History of Zoroastrianism, I/194.

۵- زِنر، طلوع...، ۶۶ (به ندرت به سبب عدم دسترسی به اصل کتاب، از ترجمهٔ فارسی

مربوط به سپنته مئینیو و انگره مئینیو (اهریمن) و به عبارت دیگر اهورمزدا و اهریمن نیست، بلکه ثنویتی است میان راستی و دروغ که خود هدف تمام انتخاب‌ها هستند[1]. در یک جمع‌بندی[2]، با تکیه بر گات‌ها، اهورمزدا خدای متعالی است و خالق همهٔ مادیات و معنویات، که به واسطهٔ سپنته مَئینیو (مینوی مقدس) و با اندیشه آفرینشِ خود را هستی بخشیده‌است. جهان میان راستی و دروغ تقسیم شده است، اما زرتشت دربارهٔ منشاء دروغ سکوت می‌کند. همین سکوت‌است که انگیزهٔ گفت‌وگو می‌شود. آیا از دست کسی که برای نخستین بار به یکتایی آفریدگار جهان می‌اندیشد، جز سکوت کار دیگری برمی‌آمده است؟ آیا می‌توان با مقایسهٔ آیین زرتشت با دین‌های دیگر چرخهٔ معیوب همیشه مهیای موجود را از میان برداشت؟ اهریمن می‌تواند زادهٔ ذهن آدمی باشد، اما نیرو یا نیروهای اهریمنی چه؟! آیا فکر «انتخاب» مارا به حقیقت نزدیک خواهد کرد؟

در آیین زرتشت آدمی همواره در میان دو مینوی متخاصم قرار دارد و هرکه به‌وسیلهٔ اهریمن گمراه شود، از سوی اهورمزدا و مینوی مقدس رانده می‌شود. دوگانگی میان دو قطب متضاد راستی و دروغ و آزادی عملی که آدمی برای انتخاب یکی از آن دو دارد، زیر بنا و جان‌مایهٔ جهان بینی زرتشت است. آفریدگان آزاد آفریده شده‌اند و برای انتخاب راستی یا دروغ آزادند. چنین است که اهریمن بدترین کارها را می‌گزیند و این گزینش ناشی از آزادی و اختیار ارادهٔ اوست. در هیچ جای گات‌ها نقشی برای سرنوشت و دخالت آن در رفتار انسانی در نظر گرفته نشده است. انسان خود موظف است که از وسوسهٔ پلیدی‌ها و اهریمن بپرهیزد و به نیکی و پاکی روی آورد. آدمی از این‌که با آزادی تسلیم فرمان‌های اهورمزدا می‌شود، شریک نبرد اهورمزدا در چیرگی بر زشتی و پلیدی اهریمن می‌شود[3]. همین آزادی در انتخاب است که سبب پیدایش مسؤولیت شده و به جهان پسین، که جهان سنجش گزینش‌ها است هویت می‌دهد. شاید اگر زرتشت یک فیلسوف می‌بود به حق شکل دیگری به خود می‌گرفت و دکترین درونی خود را به شیوهٔ دیگری مطرح می‌کرد، اما او هرگز یک فیلسوف نبود. یک فیلسوف از نماهای گوناگون به باور خود نگاه می‌کند و می‌کوشد تا با برهان به هدف

← استفاده شده است).

۲- همو، همان‌جا، ۷۹-۸۰.

۱- همو، همان‌جا، ۶۷.

۳- یسنا ۳۰، بندهای ۳، ۵ و ۶.

برسد. زرتشت به شدت از برهان پرهیز می‌کند. او تنها به زمزمهٔ آرزوهای خود قناعت دارد. اما جان‌مایهٔ دکترین درونی او می‌تواند خوراک فیلسوفان را برای بحث تأمین کند. پیداست که از دیرباز، حتی بیرون از مرزهای ایران، بحث آغاز شده است. لابد به دنبال بحث است که پلوتارخ چکیدهٔ برداشت خودرا ثبت می‌کند:

درگزارش پلوتارخ دربارهٔ دین ایرانیان، به دو مینوی زرتشت اشاره شده است. پیدا نیست که او چکیدهٔ چه حجمی از آگاهی‌های خودرا بر زبان می‌آورد. هم‌چنین روشن نیست که مخاطبان او با چه دانشی از دین ایرانی با سخن او رو به رو می‌شوند: گروهی از مردمان به دو خدا باور دارند که مانند دو بنّا، یکی آفریدگار نیکی است و دیگری پردازندهٔ چیزهای یاوه و بی‌سود. زرتشت که می‌گویند ۵ هزار سال پیش از جنگ تروا می‌زیست یکی از این دو بن را هُرُمَزِس (اهورمزدا) و دیگری را اَرِیْمَنینوس (اهریمن) نامیده است. اهورمزدا مانند روشنی‌است و اهریمن به تاریکی و نادانی ماننده است و میانجی این دو میترااست[1]. به‌گمان پلوتارخ ۵هزار سال از زمان زرتشت می‌گذرد. وقتی که نیمی ازگزارش پلوتارخ خیالی است، آن نیم دیگر چگونه بوده است؟ در هر حال اهمیت این گزارش در این است که مرد فرهیخته‌ای مانند پلوتارخ می‌توانسته‌است چنین فکر کرده و آن را بر روی کاغذ بیاورد.

متن پهلوی «شکَنْدگُمانیک ویجار» نیز بحث مفصلی دربارهٔ تضاد دو مینو دارد، که برای آشنایی با برداشتِ زمانِ تألیفِ کتاب از این دو مینو جالب توجه است. البته خشم نویسندهٔ کتاب را که ناشی از رویدادهای سیاسی است نباید از نظر دور داشت.

با بررسی صدها نظر متفاوت قدیم و جدیدِ موجود دربارهٔ دو مینویِ پایهٔ یزدان‌شناسیِ زرتشت، سرانجام شاید بتوان چنین برداشت کرد که این دو مینو ـ که به نحوی ریشه در باورهای آریایی پیش از زرتشت دارند ـ با آیین نو سازگاریِ بی‌چون‌وچرایی نیافته‌اند. شاید اگر درگات‌ها توجهی به اساطیر شده بود، ریشهٔ پیش از زرتشت مسأله تا حدودی قابل پیگیری می‌شد.

در یزدان‌شناسی ایرانیان، پایداری آن‌ها در نگهبانی از ایزدان و افسانه‌های اساطیری خود نقش تعیین کننده‌ای و شگفت‌انگیزی دارد. از همین روست که مجموعهٔ معروف به

۱- به نقل از بنونیست، دین ایرانی، ۶۲ تا ۶۳.

اوستا غنی‌ترین منبع اسطوره‌شناسی ایران است. ایرانیان ـ به‌رغم گرویدن به زرتشت و پذیرفتن اهورمزدا در مقام خدای یکتا ـ هرگز تمایلی به بریدن از گذشتهٔ فرهنگی خود از خود نشان ندادند. باستان‌نگار میل دارد این توجه را یکی از بهترین نمونه‌های هنر مقاومت ایرانی بداند. نمونه‌هایی از این هنر را تا به امروز می‌توان در فولکلور ایرانی یافت. یشت‌ها ـ مهم‌ترین بخش اوستای متأخر ـ گواه این مقاومت هوشیارانه است. از همین روی می‌توان یشت‌ها را گران‌بهاترین میراث اساطیر ایران به شمار آورد.

یکی از زیباترین نمونه‌های دلبستگی ایرانیان را به اسطوره‌های خود، می‌توان در ماجرا و سرنوشت میترا باز یافت. در حالی که همهٔ شاهدهای موجود نشان از ستیز بی‌امان زرتشت با میترا و میتراپرستی دارند، پس از او میترا به صورت ایزدی درخور ستایش و نیایش در آیین زرتشت جا می‌افتد و مهریشت یکی از زیباترین یشت‌های اوستای متأخر می‌شود. از واژهٔ زیبای «مهربانی» که نگو! که خود حامل یک فرهنگ است و می‌تواند شاخص بی‌رقیب ایرانیان باشد! همچنین است آناهیتا[1] در آبان‌یشت. پرداخت شاعرانه و زیبای آناهیتا در آبان‌یشت است که این یشت را به صورت یکی از زیباترین نوشته‌های جهان باستان در آورده و نشان داده است که ایرانیان روزگاران گم شده تا چه اندازه توانایی پروراندن برداشت‌های لطیف خود را داشته‌اند. پیداست که شاعر در راهِ هموار و آشنا و از نظر عاطفی امنی گام برداشته است. کسی که تاریخ ادب فارسی را می‌نویسد، بهتر می‌داند که سرچشمهٔ شعر فارسی در کجای روزگاران گم‌شده قرار گرفته‌است.

هیچ تفکری هرگز موفق به تبعید میترا و آناهیتا و به فراموشی سپردن کامل آن‌ها نشده است. اگر در آغازِ کارِ هخامنشیان، برای مدتی کوتاه، فقط سخن از اهورمزدا می‌رود، با اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۴–۳۶۰ پیش از میلاد)، میترا و آناهیتا دوباره وارد میدان می‌شوند. اردشیر در سنگ‌نبشتهٔ خود در همدان[2] می‌نویسد که کاخش را به خواست اهورمزدا، و آناهیتا ساخته است. شاهدی برای ناگهانی بودن این بازگشت نداریم. بی‌تردید زمینه برای این بازگشت، اگر اصولاً غیبتی تعیین کننده وجود داشته است، فراهم

۱– بخش دوم.

2- A2Ha; Kent, Old Persian, 155.

بوده است. در روزگار ادب و فرهنگ شفاهی ظهور ناگهانی یک ایزد غیرممکن می‌نماید. افسوس که نمی‌دانیم اردشیر تا چه اندازه به گفتهٔ خود باور داشته است! و نمی‌دانیم که مردم روزگار چه فکر می‌کرده‌اند. مسلم است که مهریشت و آبان‌یشت، شاید با ساختاری دیگر وجود داشته‌اند. چون این مهم است که می‌دانستیم او به میل درونی خود چنین نوشته یا تظاهر کرده است.

به هر روی می‌پذیریم که با آنچه گفتیم، مسألهٔ خیر و شر در یزدان‌شناسی آیین زرتشت را حل نکرده‌ایم. خود زرتشت نیز در آغازِ نهضتِ خود هرگز فکر نمی‌کرده است که برداشت بی‌شائبهٔ او از اهورمزدا و طرح رویارویی خیر و شر، سبب این همه بحث فلسفی شود. او در حالی که اهورمزدا را خدای مطلق آیین خود می‌دید، نمی‌توانست تکلیف مسألهٔ دشوار وجود دروغ و شر در کنار اهورمزدا را روشن کند. طرح موضوع از سوی او، تنها دلیل دیگری است بر صداقت او در گفت‌وگوی با اهورمزدا و مردمی که باید به او می‌گرویدند. همان‌گونه که بالاتر نیز گفتیم به نظر می‌رسد که از روز نخست مسأله به صورت دشواری طرح شده است و از همین روی است که باز هم بحث دربارهٔ اهورمزدا و مرزهای میان او و اهریمن ادامه خواهد داشت. در یزدان شناسی زرتشتی، امشاسپندان نخستین آفرینش اهورمزدااند که مانند خود او لطیف‌اند. امشاسپندان ٦ تن‌اند، که دختران و پسران اهورمزدا و بزرگترین فرشتگان آیین زرتشت‌اند و با خود اهورمزدا تشکیل گروه «هفت‌تنان» آسمانی را می‌دهند. از همین روی تعداد انجمن امشاسپندان راگاه ٦ و زمانی، برای دست‌یافتن به عدد مقدس ۷، با احتساب اهورمزدا، ۷ می‌آورند، که خود نشانگر اهمیت امشاسپندان در آیین زرتشت است. نمی‌دانیم علت این‌که برخی از امشاسپندان پسر و بعضی دیگر دخترند، در مؤنث و مذکر بودن واژه‌ها نهفته است، یا آبشخور خود را در باوری خاص دارد. در نوشته‌های پهلوی، اهورمزدا هم مادر و هم پدر آفریدگان است: در آفرینش مینوی، اهورمزدا مادر است و در آفرینش مادی پدر[1]. با این‌که نگرش بُندهش از اصل اوستا فاصله می‌گیرد، در این‌جا باکمی تفاوت تکیه بر اوستا دارد. در اوستا یک بار مستقیماً، در یسنا ۳۸[2]، زنان اهورمزدا ستوده می‌شوند. بدون تردید، این‌که از اهورمزدا در مقام مادر، پدر و همسر

۱- بُندهش، ۳۸.
۲- بند ۱.

یاد می‌شود، هدف تنها ملموس‌ساختن شخصیت اوست. در اَرْت‌یشت[1] اهورمزدا پدر ایزدْ اَرْت است و سپندارمذ مادر او، و سروش مقدس، رشن بزرگوار، و مهر که ۱۰هزار دیده‌بان و ۱۰۰۰ گوش دارد برادران ارت‌اند و قابل توجه این‌که در همین بند، دین مزدیسنا خواهر ارت خوانده می‌شود. ارت، که نام او در گات‌ها آمده است، باید که از ایزدان کهن ایرانی باشد. بنابراین آنجا که اهورمزدا از پیکر ناب ملکوتی و غیرمادی فاصله می‌گیرد، می‌تواند آبشخوری در باور آریاییان پیش از زرتشت داشته باشد.

در برداشتی که از پدر بودن اهورمزدا می‌شود، زرتشت شباهت زیادی با همتای مسیحیش دارد[2]. خدای مسیحیت، به رغم توحیدی بودنش، یک تثلیث است. در پایان یک نیایش مشهور کاتولیک می آید، که «وسیلهٔ عیسی مسیح، پسرت، سرور ما، که زنده است و همراه تو، در وحدت با روح‌القدس، خداوند و جهان بی‌پایان فرمان می‌راند». فرد مسیحی از طریق مسیح به نیایش خدا می‌پردازد و خداوند از طریق مسیح - پسر و کلام ازلیش - دست به آفرینش می‌زند. اهورمزدا از طریق وهومنه با انسان خلوت می‌کند و به وسیلهٔ مینوی مقدس او را می آفریند و این دو، فرزندان اویند[3]. در حقیقت امشاسپندانِ زرتشت چنان به پیکر اهورمزدا پیوند خورده‌اند که به مثابه صفات خدایی، دستیار او در ادارهٔ امور جهان‌اند. به عبارت دیگر اهورمزدا با ٦ صفت خود جهان را اداره می‌کند. آیا انسان ناتوان روزگار گمشده جز این می‌توانست بیندیشد؟ برای او تصور ادارهٔ جهان به تنهایی غیرممکن بود. او حتی نمی‌توانست تصوری از پیکری غیرمادی، که شباهتی به خود انسان ندارد، داشته باشد. به قول زِنِر[4]:

«در سنت متأخر، انسان، همتای زمینی اهورمزدا؛ و گاو، همتای وَهومنه، آتش، همتای اشه؛ زمین همتای سپنتا آرمیتی و آب و گیاه، همتای خرداد و مرداد محسوب می‌شوند. هیچ یک از اینها به تفکر خود پیامبر خدشه‌ای وارد نمی‌آورند، زیرا زندگی مادی در کمال خود آیینه‌ی زندگی مینوی می‌شود».

این ٦ امشاسپند یا صفت اهورایی عبارتند از: ۱. وهومنه (بهمن: اندیشه یا خرد نیکو)، ۲. اشه‌وهیشته (اردیبهشت: بهترین فضیلت یا راستی؛ بخش دوم)، ۳. خْشَثْرَه وَئیریَه

۱- بند ۱۶.
۲- زِنِر، همان‌جا، ۵۷.
۳- همو، همان‌جا، ۵۹ تا ۶۰.
۴- همان‌جا.

(شهریور: شهریاری دلخواه [آرمان شهرداری]؛ بخش دوم)، ۴. سْپِنْتَه آرمَئیتی یا اسپندارمذ (به‌جااندیش مقدس)[۱]، ۵ و ٦. هَئوروَتات (خرداد: کمال)[۲] و امِرتات (امرداد، مرداد: بی‌مرگی)[۳]. در اوستای متأخر نیز به صراحت می‌آید که ترکیب‌هایی که اهورمزدا می‌یابد زیباترین ترکیب‌های امشاسپندان است[۴]. فرَوَهْرِ اهورمزدا نیز بزرگ‌تر، زیباتر، استوارتر، خوش‌ترکیب‌تر و از نظر راستی بلندپایه‌تر است[۵].

چون زرتشت، مانند هر متفکر دوران‌ساز دیگر، نمی‌توانست بدون تکیه بر باورهای هم‌عصران و پیشینیان خود سخن تازه‌ای داشته باشد. باید آبشخور و ریشه‌های مفهوم آفرینندهٔ یکتا و در کنار او امشاسپندان را در کیش‌ها و آیین‌های هند و ایرانی جست. شاید در اوستا و ادب پهلوی نتوانیم به نام ایزدی بربخوریم که در روزگارِ به اصطلاح کافران نیز طرف توجه نبوده باشد. اغلب ایزدانی که به گونه‌ای، در ساختمان تفکر نوِ پیامبر و لزومِ اندیشیدن و پرداختن به خدایی واحد نقش داشته‌اند، ریشه در باورهای کهن و آریایی دارند. بسیاری از این ایزدان، پس از درک بینش زرتشت و هماهنگ ساختن این ایزدان با روح یکتاپرستی زرتشت، به اوستای متأخر راه یافته‌اند[۶]. پس از زرتشت دیگر هرگز در یکتاییِ اهورمزدا تردید نشد. حتی در زروانیسم، پس از طرح یک دغدغه، سرانجام اهورمزدا است که بر کرسی می‌نشیند. زروانیسم ناشی از همان مسألهٔ دشوار دو همزاد است که در بالا به آن اشاره کردیم. به عبارت دیگر، زروانیسم کوشش ناموفقی بود برای یافتن پاسخ.

این «اختیار» است که در جهان‌بینی زرتشت مسیر و جهت زندگی را در مبارزهٔ با بدی و با اهریمن، تعیین می‌کند. پس پذیرفتن اهورمزدا به خدایی نیز به اختیار است: از زمانی که ما را آفریدی و به ما خرد و جان دادی و نیروی کار و گفتار بخشیدی، خواستی تا هرکس باور خویش را به آزادی بپذیرد[۷]. بنابراین برداشت زروانیست‌ها را نیز نباید

۱- بخش دوم.
۲- بخش دوم.
۳- بخش دوم.
۴- فروردین یشت، بند ۸۱.
۵- همان‌جا، بند ۸۰.

6- Thieme, "Die vedischen Aditya und die zarathutrischen Aməša Spənta", Zarathustra, ed. Schlerath, 397.

۷- یسنا ۳۱، بند ۱۱.

سرزنش کرد. در مقایسه بر فرمانروایی اهورمزدا، فرمانروایی اهریمن، مانند حکمرانان بر مردم، بر پایهٔ غلبه و سلطه و زور نهاده شده است. زرتشت می‌خواهد به کمک آیین خود انسان را در برابر سلطهٔ زور مسلح کند. و انسان برای مبارزه با بدی، علاوه بر اهورمزدا، امشاسپندان و ایزدان را در کنار خود دارد. شمار این ایزدان به هزارها می‌رسد[۱]. همچنان که در نبردی دنیوی، فرمانفرما، سرداران و افسران زیادی را برای انجام وظیفه‌های کوچک و بزرگ در اختیار دارد. این تدبیر زرتشت جز انسانی و ملموس کردن آیین دلیل دیگری نمی‌تواند داشته باشد.

از همین روی است که از سوی اهورمزدا سروش نیز در انجمن امشاسپندان عضویت دارد و هر یک از امشاسپندان برای انجام هر چه بهترِ وظایف خود، چند ایزد همکار و یاور نیز در کنار خود دارد. گفتیم که این ایزدان میراث دورهٔ آریایی‌اند. هوشمندی زرتشت در این هست که به جای عزل ایزدان کهن ایرانی و آزردن مردم، این ایزدان را صفت‌های اهورمزدا به شمار آورده است. از این روی است که همهٔ امشاسپندان هم‌گفتار، هم‌کردار و هم‌پندارانـد و آفریننده و پدر همهٔ آنان اهورمزدا است[۲]. امشاسپندان جانشینان اهورمزدا یا صفت‌های او در خلاقیت‌ها و برنامه‌ریزی‌های مربوط به ادارهٔ امور جهان و در نتیجه انسان‌اند. در فروردین‌یشت[۳] به صراحت می‌آید که اهورمزدا در ترکیب امشاسپندان تجلی می‌کند. از همین روی است که هر هفت امشاسپند یکسان می‌اندیشند، و سخن می‌گویند. آن‌ها کرداری یکسان دارند و اهورمزدا پدر [تن] همه است[۴]. در متن پهلوی یادگار جاماسپ[۵] شاید بتوان به این برداشت نزدیک شد. در این‌جا آفرینش امشاسپندان همانند روشن کردن مشعلی به کمک مشعل روشن دیگری دانسته شده‌است.

در باور ویرایش‌شدهٔ پیروان زرتشت، وقتی که نیکوکاران به شادمانی به بهشت می‌رسند، امشاسپندان را، مانند اهورمزدا، بر تختی زرین می‌بینند[۶]. حاصل این برداشت

۱- نک: خورشیدیشت، بند ۱.
۲- فروردین‌یشت، بند ۸۳؛ زامیادیشت، بند ۱۶.
۳- بند ۸۳.
۴- زامیادیشت، بند ۱۶.
۵- فصل ۳، بند ۷.
۶- وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۳۲.

است که کم کم در ادب پهلوی به پیکر و رفتار امشاسپندان حالتی این‌جهانی و ملموس می‌بخشد: اهورمزدا که خود برترین امشاسپند است در بالا قرار می‌گیرد و سه امشاسپند مذکر در سمت راست و سه امشاسپند مؤنث در سمت چپ او و سروش که گاه هفتمین امشاسپند خوانده می شود در پیش روی اهورمزدا می‌ایستد[۱]. امشاسپندان وظیفه دارند که در روز واپسین آفریدگانِ مادی اهورمزدا را از گزند اهریمن و دستیاران ناپاکش بپایند و هر یک بر رقیب معنوی اهریمن‌زادهٔ خویش پیروز شود.

به رغم نقش چگونگی اوضاع و احوال اجتماعی - دینیِ زمانِ تألیف و نقش فرقه‌های متفاوت پدیدآمده در طول سده‌ها، پیداست که در نهایت الگوی پدیدآورندگان ادب پهلوی خود زرتشت بوده است. زرتشت نیز، در نهایت سادگی و شیفتگی، اهورمزدا و اهریمن را در هیأت انسانی خود می‌دیده‌است. حتماً پیش می آید که آدمی از خود بپرسد، به راستی زرتشت پیرامون مادی و معنوی خودرا چگونه می‌دیده‌است؟ خوشبختانه برای این سؤال پاسخی وجود دارد که در شفافیت آن کوچک‌ترین ابهامی نیست. یسنا ۴۳، که یکی از زیباترین سرودهای زرتشت است، بهترین نمونهٔ این شیفتگی و همچنین برخورد زرتشت با اهورمزدا در هیأت انسانی است:

> هنگامی که تو را در آغاز آفرینش دیدم، دریافتم که چگونه در پایان آفرینش، یا هنر خویش کردارها و گفتارهارا خواهی سنجید[۲]؛ یا: تو راکه نخستین و آخرین و پدر منش نیک هستی با چشم دل دیدم و دریافتم که تو آفریدگار راستین راستی و داور کردارهای جهانیان هستی.

همین حالت و زیبایی نهفته و آشکار در آن است که همواره الگوی کار قرار می‌گیرد. پس از زرتشت، در اوستای متأخر نیز برداشت از اهورمزدا چنین است. در فروردین‌یشت[۳]، فرَوَهرِ اهورمزدا هیأتی انسانی دارد. او بزرگتر، بهتر، زیباتر، استوارتر، داناتر، خوش‌ساخت‌تر و در راستی بلندپایه‌تر است. امشاسپندان هم شهریارانی‌اند تیزبین، بلندبالا، بسیار زورمند و دلیر[۴]. در یسنا ۳۶[۵] بهترین کالبدها از آنِ مزدا اهورا است.

اهورمزدا در ادب پهلوی با صراحت تمام به پیکر انسانی جلوه می‌کند. زرتشت به

۱- بندهش، ۱۳۷؛
Jackson, "Die iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, II/635.

۲- بند ۵. ۳- بند ۷۷.

۴- همان‌جا، بند ۸۲. ۵- بند ۶.

اهورمزدا می‌گوید: سر و دست و پا و مو و چهره و زبانت را می‌بینم. همان‌گونه که از آنِ خودم را می‌بینم. همانند آدمیان جامه بر تن داری. دستت را بیاور تا آن‌ها را در دست بگیرم. اهورمزدا پاسخ می‌دهد که او از نیرویی نامحسوس است[۱]. آیا مولوی در شعر زیبای موسی و شبان خودگوشهٔ چشمی به ادب مزدیسنا داشته است؟

در ایران تصور اهورمزدا به پیکر انسان سابقه‌ای کهن دارد. در بیستون، بر فراز پیکرکندهٔ شاهان دروغین، سمبل اهورمزدا در میان خورشید بال‌دار شناور است. شاه نیایش‌کنان دست راستش را به سوی او بلند کرده، اهورمزدا نیز در حال اعطای حلقهٔ فرمانروایی (دیهیم شاهی) به اوست. برخی خواسته‌اند این تصویر را تصویر فروهر بدانند، اما با توجه به معنای فروهر[۲] و این‌که در هیچ جای سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان اشاره‌ای به فروهر، که آوردن تصویرش ضروری به نظر رسیده، نشده است، این برداشتِ از بن بی‌اساس را می‌توان به فراموشی سپرد. این تصویر در تخت‌جمشید، آرامگاه داریوش و هم‌چنین مُهر سلطنتی او نیز تکرار شده‌است. ایدهٔ طرح اصلی این تصویر را از نگاره‌های بابل[۳] و مصر[۴] و سرانجام[۵] از آن آریایی‌ها می‌دانند.

در این‌جا اشارهٔ به این نکته ضروری است که تصویر اهورمزدا در نگاره‌های هخامنشی مغایر گزارش هرودت[۶] است. او بر خلاف آنچه که بالاتر گفتیم، می‌نویسد، ایرانیان برای وجود خدایان، طبیعت و هیولای انسانی قایل نیستند. اصولاً به سبب خالی‌بودنِ جایِ نامِ زرتشت و اهورمزدا درکتاب هرودت، اعتماد چندانی به گزارش او دربارهٔ دین و آیین‌های مذهبی ایرانیان نیست. در زمان هرودت طرح مسأله‌ای با این اهمیت تنها با حضور نویسنده در محل و مشاهدهٔ شخصی ممکن بوده است. هنوز هیچ نشانه‌ای به دست نیامده است که هرودت به ایران سفر کرده باشد.

در زمان ساسانیان نیز اهورمزدا به صورت پیکرکنده به تصویر درآمده‌است. با این

۱- شایست ناشایست، فصل ۱۵، بند ۱. ۲- بخش دوم.

3- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/25.

4- Ghirshman, Iran from the earliest Times to the Islamic Conquest, 160-161.

5- Derakhshani, Geschichte und Kultur des Alten Ostiran, 98.

6- I/131.

تفاوت بزرگ که به جای قناعت به تصویری سمبولیک، از پیکری انسانی، اما آراسته و پرزیور استفاده شده‌است. نخستین نمونهٔ این دوره از زمان اردشیر اول (۲۲۴-۲۴۱ میلادی)، بنیان‌گذار فرمان‌روایی ساسانی است که تربیتی مذهبی داشت و در حوزهٔ دینی معبد و آتشکدهٔ استخر رشد کرده بود. اهورمزدا در مجلس دیهیم‌ستانی اردشیر در فیروزآباد و نقش رجب با تاجی کنگره‌دار بر سر به صورت تمام‌قد در مقابل او ایستاده و در حالی که با دست راست دیهیم شاهی را به او می‌دهد، دسته‌ای بَرسَم[1] در دست چپ دارد. همین مجلس به صورت سواره در نقش رستم تکرار شده‌است[2]. در نقش رجب، مجلس دیهیم‌ستانیِ سوارهٔ دیگری، شاپور اول (۲۴۱-۲۷۲ یا ۲۷۳ میلادی) را نشان می‌دهد، که قطعاً تقلیدی است از پدر[3].

در مجلس دیهیم‌ستانیِ اردشیر دوم (۳۷۹-۳۸۳ میلادی) در طاق‌بستان نیز میترا پشت سر شاه حضور دارد. حضور در این مجلس نشان می‌دهد، با این‌که زرتشت در گات‌ها بدون ذکر نام با او سر ستیز داشت، این ایزد علاوه بر حضور معنوی در مهریشت، حضور مادی خود را نیز در مجلسی رسمی بر کرسی می‌نشاند. البته، صرف نظر از سنگ‌نبشتهٔ اردشیر دوم هخامنشی در همدان، پایه‌های این عرض‌اندام، که تبلور میترا به صورت ایزدی تعیین کننده مطرح می‌شود، در زمان اشکانیان استوار شده بود. در طاق بستان اهورمزدا دست چپ را بر کمر زده و دستهٔ برسم در دست راست دارد[4]. اهورمزدا و اردشیر دوم پاهای خود را روی دشمنی که برزمین افتاده است گذاشته‌اند. ظاهراً برداشت از اهورمزدا در این تاریخ دگرگون شده است. با آشنایی اندکی که از زرتشت داریم، این‌که اهورمزدا پایش را روی سر اسیر یا کشته‌ای بگذارد با روح آیین زرتشت سازگار نیست. همچنین حضور میترا، با هاله‌ای از خورشید بر سر و گل نیلوفر در زیر پا، از عظمت اهورمزدا می‌کاهد. پیداست که دورهٔ افول دینی آغاز شده و آیین بیشتر در خدمت تمایلات شخصی شاه و دولت و قدرت است، تا پیرایش روح و روان مردمان.

۱- نک بخش دوم: برسم.

2- Hinz, Altiranische Funde und Forschungen,119-127.

3- Hinz, Altiranische Funde und Forschungen, 140.

4- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 190.

در این نگاره میترا در مقام یک ایزد، دیگر صفت اهورمزدا نیست و از نوع حضور او چنین بر می‌آید که جایگاه او چندان هم از اهورمزدا کم‌تر نیست.

در طاق بستان پیداست که روند منزلت‌بخشی به ایزدان ادامه می‌یابد. در نگارهٔ مراسم دیهیم‌ستانیِ خسروپرویز (۵۹۰-۶۲۸میلادی)، آناهیتا نیز حضور دارد. اما حضور او چیزی از شکوه و جلال آفریدگاری بزرگ که آسمان بلورین ردای قامت اوست، نمی‌کاهد.

اهورمزدا در اوستای متأخر و در ادب پهلوی

با رخنهٔ آرام و مداوم داستان‌های اساطیریِ طرفِ علاقهٔ مردم که تا ظهور اسلام دوام داشته است، کتابی که امروز به نام اوستا معروف است به‌کلی دگرگون شده‌است. ناگزیر اهورمزدای اوستای متأخر[1] متفاوت از اهورمزدای گات‌ها است. در ادب پهلوی نیز اهورمزدا جلوه‌ای دیگر دارد و در متن‌های پهلوی گاه چنان از برداشت زرتشت فاصله گرفته می‌شود که می‌توان سخن از دو دین به میان آورد. در این میان نقش زروانیسم تعیین کننده است. اوستاشناسان بر این باورند که دست کم دین ساسانیان را نباید زرتشتی خواند و ناچار اصطلاح «زرتشتیگری» را برای آیین قلب‌شدهٔ زرتشت درست کرده‌اند. البته در مقایسهٔ با ادب پهلوی، فاصلهٔ اوستای متأخر (به استثنای وندیداد) از زرتشت بسیار کمتر است. به رغم این تفاوت، در اوستای متأخر، اهورمزدا، با این‌که ایزدان بی‌شماری از دوران هندوایرانی و آریایی را در کنار و پیرامون خود دارد، خدایی‌است یکتا و با قدرت مطلق و اگر ایزدان طرف نیایش قرار می‌گیرند، این نیایش در چارچوب قدرت و نظام اهورایی است. برخلاف دیگر دین‌های بزرگ، در بافت آیین زرتشت‌هیچ شخصیت تاریخی حضور ندارد و در مقایسه، ایزدان اولیای آیین زرتشت به شمار می‌آیند.

نام‌های اهورمزدا

اهورمزدا در اوستا بیش از ۷۰ نام دارد: سرچشمهٔ دانش و آگاهی، بخشندهٔ رمه و گله، توانا، بهترین‌راستی، سرچشمهٔ نعمت، خرد، خردمند، دانایی، دانا، ورجاوندی،

۱- یسنا (بدون گات‌ها)، یشت‌ها، ویسپِرِد، وندیداد و خرده اوستا.

ورجاوند، اهوره، زورمندترین، دور از دسترس دشمن، شکست‌ناپذیر، به یاددارندهٔ پاداش ، نگهبان، درمان‌بخش، آفریدگار، مزدا، آفریننده و نگهبان، شناساننده و مقدس‌ترین مینو، چاره‌بخش، پیشوا، بهترین‌پیشوا، اَشَون، اشون‌ترین، فرهمند، فرهمندترین، بسیاربینا، بسیاربیناتر، دوربین، دوربین‌تر، پشت‌وپناه، شناساننده، پرورنده، شهریار دادگر، نافریفتار، نافریفتنی، چیره‌شونده، شکست دهنده، آفریدگار یگانه،بخشندهٔ همهٔ دهش‌ها، بخشندهٔ همهٔ خوشی‌ها، بخشایشگر، به خواست خود نیکی‌کننده، سودمند، نیرومند، بزرگ، برازندهٔ شهریاری،...[1] این نام‌ها که در حقیقت صفات اهورمزدا محسوب می‌شوند، به نیازهای آدمی در عصر زرتشت و اوستا پوشش می‌دهند. اهورمزدا برای هر نیاز نامی دارد، اما بی‌درنگ این پرسش پیش می‌آید که چرا زرتشت از میان همهٔ صفات، برای نام خدای یکتای خود، صفت «دانا» (مزدا) را برگزیده است؟ در هیچ جای اوستا، اوستای متأخر و متن‌های پهلوی مستقیماً به این موضوع پرداخته نشده است. اما پیداست که خود واژهٔ مزدا، احتمالاً با توجه به معنای آن، خود به خود، سبب این گزینش بوده است و زرتشت یا پیش از او کسی این نیاز را نیافته است که به توضیح گزینش بپردازد.

روزگاران گم‌شده آکنده از این رازهای فاش ناشده‌ست. اما امروز شاید بتوان با نقش خرد (کارمایهٔ آگاهانه) و ایزد خرد در آیین زرتشت به پاسخ این پرسش دست یافت. خرد (اوستایی: خرَتو) در یسنا ٦٦[2] به معنی دانایی، صفتی مادر زاد معرفی شده است. از سوی دیگر دین (اوستایی: دَئِنا) از ریشهٔ «دا-» به معنی دیدن (اما نه دیدن معمولی)، اندیشیدن و شناختن، تشخیص معنوی و وجدان و به تعبیر نیبرگ[3] «نگرستن دینی» با چشمی درونی و به عبارت دیگر «شهود و درک خلسه‌ای» است. دیدیم که در آیین زرتشت آدمی در انتخاب یکی از دو مینوی خیر و شر آزادی کامل دارد و می‌تواند با تکیه بر خرد خود راه خودرا برگزینند. اهورمزدا در آغاز تن و دین (درون، اندیشه و

۱- هرمزدیشت، بندهای ۷ تا۸ و ۱۲ تا ۱۵.
۲- بند ۱۸.

3- Nyberg, Die Religionen des Alten Iran, 114-115.

خرد) آدمی را آفریده و از منش خویش به آدمی خرد بخشیده است، تا هر کس باور خویش را به آزادکامی بپذیرد. پس دانش و خرد در گزینش حرف اول را می‌زنند! بعید نیست که فردوسی با «توانا بود هر که دانا بود» و ناصرخسرو در «درخت تو گر بار دانش بگیرد، به زیر آوری چرخ نیلوفری را»، مستقیم یا غیرمستقیم، تحت تأثیر ادب مزدیسنا قرار گرفته باشند! و اگر نه این‌چنین است، هر سه برداشت قابل قیاس با یکدیگراند! در اوستا می‌آید که هر کس از دل و منش خود بانگ می‌کشد[1] و تکلیف دین (وجدان) خودرا روشن می‌کند، و دین در اوستا دومین قوه از قوای پنجگانهٔ انسان است[2]. شاید در مقدمهٔ مؤلف «مینُویِ خرد» نیز بتوان به اشاره‌ای تلویحی به علت انتخاب صفت مزدا دست یافت: گیتی را به نیروی خرد می‌توان اداره کرد. و مینو را هم به نیروی خرد می‌توان از آنِ خود کرد. اورمزد آفریدگان گیتی را به خرد غریزی آفریده‌است و ادارهٔ گیتی و مینو به خرد است. بنابراین همهٔ کارهای نیک و اعمال خوب را به نیروی خرد

می‌توان از آن خود کرد و باید که در خشنودی مینوی خرد کوشا بود[3]. در بهمن یشت[4] وقتی زرتشت از اهورمزدا انوشگی می‌خواهد، اورمزد «خرد همه ـ آگاه» خود را با زرتشت می‌آمیزد، تا آیندهٔ هستی را به او بنماباند. زرتشت با خردِ همه ـ آگاه ۷ شبانه روز در ربودگی و جذبه به سر می‌برد و پس از پایان این دوره، در تعبیر خوابی که دیده است، اورمزد سرنوشت جهان مادی را برای او شرح می‌دهد. بنابراین، شاید با تکیه‌ای که در آیین زرتشت به آزادی انتخاب و نقش دانایی در انتخاب شده است، گزینش نام «سرور دانا» (اهورمزدا) مستدل به نظر می‌رسد. البته اگر این استدلال پذیرفتنی باشد، بدان معنا نخواهد بود که نام اهورمزدا از اختراعات زرتشت است، بلکه انتخاب، از میان نام‌های موجود، برای عنوان خدای یکتا، از اوست. یادآوری این نکته نیز سودمند است که زرتشتیان خود، خود را مزدیسنان می‌خوانند. یعنی تکیه تنها بر واژهٔ «مزدا»، بدون اهورا، است. به این ترتیب شاید بتوان به این گمان قوت بخشید که از دو بخش درست

۱- یسنا ۳۱، بندهای ۱۱ و ۱۲.
۲- به تفصیل نک: پورداوود، یشت‌ها، ۵۸۸/۱؛ نیز:
Zaehner, The Teaching of the Magi, 80-82.
۳- بندهای ۴۶ تا ۶۰.
۴- فصل‌های ۱ تا ۳.

کنندهٔ نام اهورمزدا، تنها «مزدا» از خود زرتشت است. البته شایسته‌است که این برداشت در چنگال شیفتگی رها نشود!

اهورمزدا پس از آفریدن آفریدگان خود، خردِ همه-آگاه را به مردمان داد و از آنان خواست تا از زندگی درست و اهریمنی یکی را برگزینند. مردمان با خردِ همه-آگاه راه درست را انتخاب کردند[۱]. این تفکر و برداشت بایستی از شهرت قابل توجهی برخوردار بوده‌باشد که جیهانی[۲] می‌نویسد، در پاسخ زرتشت که می‌پرسد «آن چیست، که بود، و اکنون نیز وجود دارد؟»، اورمزد می‌گوید: «من و دین و کلام». به نظر جیهانی، دین عمل اورمزد است و کلام او ایمان اوست و دین برتر از کلام اوست، زیرا عمل برتر از گفتار است.

در ارتباط با برداشت برخی از نوشته‌های متأخر، شاید از زمان ساسانیان به‌بعد، دربارهٔ آفرینش اهورمزدا، که به آموزهٔ زروانی معروف‌اند، برداشت بُندهش و زادِسْپَرَم از اهورمزدا نزدیک به همند و هردو متن پهلوی تاکیدی هستند بر نوشتهٔ اِزنیک (بخش دوم) که پایین‌تر به آن اشاره خواهیم کرد. بُندهش در گزارش خود از آغاز آفرینش، آگاهانه یا نا آگاهانه، برای طرح آفرینش راهی «میان بُر» برمی‌گزینند. از فحوای سخن آشکار است که نویسنده سخنگوی گروهی از زروانی‌های زمان خود است. او نخست مسألهٔ پیچیدهٔ «دو مینو» را طوری مطرح می‌کند، که مغلق، آشفته و آکنده از ایهام است و اگر خواننده پرسشی داشته‌باشد، خود باید در فکر یافتن پاسخ باشد:

هرمزد فرازپایه، در نهایتِ آگاهی و نیکی در زمانی بی‌کرانه در روشنی بود و اهریمنِ پس‌دانش و نابودکننده در تاریکی بی‌کران به سر می‌برد و مرز جایگاه هرمزد و اهریمن خلأ بود. هر دو ذاتِ کرانه‌مندی و بی‌کرانگی‌اند و به خویشتن کرانه‌مندند. دانش هرمزد به سبب همه-آگاهی کرانه‌مند است، اما چون این پیمان را می‌داند که فرمانروایی بی‌چون‌وچرای آفریدگان به تن پسین با اوست، جاوید و بی‌کرانه است. آفریدگان اهریمن بدان زمان از میان می‌روند[۳]. هرمزد چون دانا بود از وجود اهریمن آگاه بود و

۱- بُندهش، ۵۰.

۲- نک: آموزگار ـ تفضلی، اسطوره...، ۱۹۱-۱۹۲.

۳- اشاره به پیمانی است که در روایات زروانی ذکر آن می‌رود، که ۹ هزار سال فرمانروایی جهان با اهریمن باشد و سپس پادشاهی به هرمزد برسد و آفریدگان اهریمن نابود شوند.

برای مقابلهٔ با اهریمن هستی مینَوی را آفرید. آفرینش مینَوی ۳ هزار سال غیر قابل تغییر، بی‌حرکت و مصون از حمله بود. اهریمن به وجود هرمزد آگاه نبود، پس از ژرف‌پایه به مرز روشنایی آمد و به دیدن هرمزد آمد و با مشاهدهٔ برتری او به تاریکی گریخت و برای نبرد با هرمزد به آفریدن دیوان پرداخت. هرمزد با آگاهی از چگونگیِ فرجامِ آفرینش، اهریمن را دعوت به صلح کرد و به او وعدهٔ جاودانگی داد. اهریمن که خود را برتر می‌دانست، نپذیرفت. هرمزد با این‌که می‌دانست که اهریمن موفق نخواهد شد، از اهریمن خواست تا پس از ۹ هزار سال به نبرد ایستند. اهریمن از نادانی پذیرفت و گیج و بی‌حس به جهان تاریک بازگشت.

جالب توجه است که هرمزد به نوشتهٔ بُندهش، پیش از آفرینش خدا نبود، اما پس از نخستین آفرینش که نیکویی بود به خدایی رسید. آنگاه هرمزد دانست که اهریمن جز به آفرینش از کار نیفتد و آفریدگان به زمان نیاز دارند. پس زمان را آفرید و از زمانِ بی‌کرانه زمانِ کرانه‌مند را[1]. خواننده خود درمی‌یابد که نویسنده بی‌آن‌که به گفتهٔ خود مؤمن باشد، سرگردان لفاظی است!

گزارش زادِسْپرم نیز کم و بیش همین است[2]. زادِسْپرم می‌نویسد، آفرینش حرکت به یاری زروان انجام گرفت. معلوم نیست که با استفاده از چه جو سیاسی و اجتماعی، مؤلفِ هر دو اثر توانسته‌اند زروان را برتر از هرمزد بدانند. از آغاز آفرینش تا شکست اهریمن ۱۲ هزار سال است. پس از ۱۲ هزار سال بی‌کرانگی می‌رسد و آفریدگان هرمزد جاودانه می‌شوند. هرمزد از روشنیِ مادی تنِ آفریدگان خویش را آفرید. اهریمن نیز از تاریکیِ مادی آفرینشِ خویش را فراز آورد. او نخست دیوان را آفرید و از تاریکیِ مادی تاریکیِ بی‌کرانه را، و از تاریکی بی‌کرانه دروغ گویی را. هرمزد از روشنیِ مادی راستگویی را آفرید و آفریدگان را نیز در تنِ بی‌کران آفرید. دین نیز همراه آفرینش آفریده شد. سپس از اهونَوَر[3] مینُویِ سال به وجود آمد که ۳۶۵ شبانه روز است و جهان با آفریدگان گوناگون شکل گرفت. در این میان اهریمن نیز انواع بدی‌ها را به وجود آورد[4].

اهریمن ۳ هزار سال به گیجی گذراند، تا به خود آمد. پس با همهٔ نیروی دیوی به

۱- بُندهش، فصل ۱.
۲- فصل ۱، بندهای ۲۶-۲۸.
۳- بخش دوم.
۴- بُندهش، فصل ۱.

مقابلهٔ با روشنان برخاست. اهریمن در آغاز ویرانی‌های زیادی به بار آورد و همهٔ آفرینش را چنان بیالود که از آتش در همه جا دود برخاست. ایزدان مینَوی با اهریمن ۹۰ شبانه روز جنگیدند، تا ایشان را به ستوه آوردند و به دوزخ افکندند[۱].

اهورمزدا در تفکر زروانی

با تمام کوشش‌هایی که شده‌است، آگاهی ما از مکتب زروانی تکیه بر چند اثر معدود دارد. روشن است که یسنا ۳۰ غیرمستقیم در پیدایش زروانیسم نقش تعیین کننده‌ای داشته‌است. جویندگان سرگردان برای یافتن پاسخی معقول برای مسألهٔ آفرینش خیر و شر سرانجام می‌کوشند تا با بافتن افسانه‌ای بی‌بنیاد عطش خودرا فرو نشانند. بی‌تردید ضعف در اندیشه‌گماری عاری از منطق نیز یاور این کوشندگان بوده‌است. معمولاً انتظار می‌رود که در حل مشکلی که آبشخوری عاطفی دارد، دست کم از بافت کودکانهٔ اقامهٔ دلیل پرهیز شود، اما معلوم نیست که به هنگام پدیدآمدن بینش زروانی محیط اجتماعی از نظر نگرش منطقی تا چه حد ضعیف بوده که توانسته‌است برای مدتی دراز زورق هواداران زروان را روی آب نگه دارد. اگر مدعی باشیم که جوّ سیاسی حاکم سبب پیدایش این نگرش شده است، ناگزیر باید برای این پرسش نیز پاسخی داشته باشیم که سودِ جوِّ سیاسی در چه چیزی بوده‌است و با تفکر زروانی چه مشکلی حل می‌شده‌است؟ از این گذشته، وقتی که در زمان هخامنشیان زروان طرف ستایش و نیایش بوده‌است، مسألهٔ جوّ سیاسی به خودی خود قابل طرح نیست. در میان لوح‌های دیوانی که از خزانهٔ تخت‌جمشید به دست آمده‌اند، به حواله‌هایی برمی‌خوریم که در سه آبادی به منظور قربانی برای زروان صادر شده‌اند[۲]. این لوح‌ها را می‌توان گران‌بهاترین سندهای مربوط به زروان به شمار آورد. از چگونگی موضوع کوچک‌ترین خبری نداریم. زروان چه بوده است که برای او حواله‌ای دولتی صادر شده است؟ آیا شاه به او اعتقاد داشته است؟ اگر چنین بوده است، تاریخ تفکر زروانی به چه دوره‌ای برمی‌گردد؟ آیا در زمان

۱- همان، فصل ۵.

2- Koch, Es kündet Dareios der König, 283.

هخامنشیان‌نیز داستان زاده‌شدن اهورمزدا و اهریمن به همین شکلی بوده است که اِزنیک تعریف می‌کند؟

در مکتب زروانی‌ها هرمزد و اهریمن پسران زروان‌اند، که به تعبیر اِزنیک خدایی دو جنسی‌است. برای پرداختن به زروانِ بی‌درنگ باید به سراغ اِزنیک[1]، متفکر ارمنی سدهٔ پنجم م رفت. با این همه باید توجه داشت که ریشه‌های پدیدهٔ زروان، علاوه بر یسنا ۳۰، در زمانی پیش از زمان زرتشت قرار دارد[2]. متن یسنا ۳۰ نیز گواهی می‌دهد که زرتشت نیز با این پدیده آشنا بوده‌است. در گزارش اِزنیک ـ که پس از لوح‌های دیوانی تخت‌جمشید، کهن‌ترین و بهترین منبع موجود و تعیین کننده دربارهٔ زروان است ـ می‌آید، پیش از آفرینش آسمان و زمین و هر آنچه که هست، حقیقتی بود به نام زروان. زروان هزار سال نیایش کرد و ریاضت کشید تا فرزندی آورد به نام هرمزد و هرمزد آسمان و زمین را بیافرید و هر آنچه راکه میان این دو است. پس از این‌که زروان هزار سال نیایش کرد و ریاضت کشید، در او این شک پدید آمد که آیا نیایش و ریاضت نتیجه‌ای خواهد بخشید و هرمزد پدید خواهد آمد، یا این‌که آن همه رنج بی‌هوده بوده است. زروان همچنان که در این اندیشه بود، هرمزد و اهریمن را باردار بود. هرمزد حاصل نیایش و ریاضت بود و اهریمن حاصل شکی که او را فراگرفته بود. زروان هستیِ هر دو را حس کرد و با خود گفت:

«دو فرزند در درون دارم. هر کدام که زودتر از آن دیگری برون آید او را پادشاهی خواهم بخشید».

هرمزد اندیشهٔ پدر را دریافت و به اهریمن گفت:

«پدر ما زروان [هم اکنون] اندیشید، هر یک از ما که زودتر نزد او برویم به او پادشاهی خواهد داد».

اهریمن در دم، شکمِ پدر را شکافت و در حضور ایستاد. زروان او را نشناخت که کیست. پرسید:

«کیستی؟»

۱– نک بخش دوم: ازنیک.

۲– نک: به تفصیل:

Schaeder, "Der iranische Zeitgott und sein Mythos", ZDMG, Leipzig, 1941, XLV/268-299.

و اهریمن پاسخ داد:

«فرزند تو هستم».

زروان گفت:

«فرزند من خوش‌بو و نورانی است و تو تاریک و بدبو هستی».

در این هنگام هرمزد زاده شد. هرمزد نورانی و خوش‌بو برابر زروان ایستاد. زروان بی‌درنگ دریافت که او پسرش هرمزد است، که برای پدیداریش نیایش کرده‌است. پس دستهٔ بَرسَم را که به هنگام نیایش به دست می‌گرفت به هرمزد داد و گفت:

«تاکنون من برای آمدن تو نیایش می‌کردم، از این پس تو باید برای من نیایش کنی».

همین که زروان دستهٔ برسم را به هرمزد داد و اورا درود گفت، اهریمن به زروان نزدیک شد و گله کرد و گفت:

«مگر پیمان نداشتی که هر کدام از فرزندانت زودتر نزد تو بیاید او را پادشاهی خواهی داد؟»

زروان برای پرهیز از پیمان شکنی، به اهریمن گفت:

«ای بدخیم و دروغزن، بگذار پادشاهی ۹ هزار سال از آن تو باشد. هرمز را نیز بر تو به شاهی می‌گمارم».

پس از ۹ هزار سال هرمزد به پادشاهی می‌رسد و به دلخواه خود عمل می‌کند. آنگاه هرمزد و اهریمن آغاز به آفرینش کردند. هر آنچه که هرمزد می‌آفرید نیکو بود و راست و آنچه اهریمن می‌کرد بدی بود و کژی[۱].

اهورمزدا در مانویت

چون یزدان‌شناسی مانویان مقوله‌ای جدا از موضوع این کتاب است، فقط به این اشارهٔ کوتاه قناعت می‌کنیم که در یکی از متن‌های تورفان، به نیزهٔ خورموزته (اهورمزدا) اشاره می‌شود. ایزدِ آتش تبرزین اهورمزدا را درست مِی‌کند و او با آن سر یک دیو را می‌شکافد[۲].

۱- اِزنیک، کتاب ۲، بند ۱.

2- Gray, The Foundations of the Iranian Religions, 23.

اهورمزدا در ارمنستان

یزدان‌شناسی ارمنستان، مانند تاریخ این سرزمین، پیوند تنگاتنگی با دین‌های ایران باستان دارد. این پیوند، از دورهٔ اشکانیان به بعد، نقش تعیین‌کننده‌ای پیدا می‌کند. در این دوره‌است که با حضور شاهزادگان اشکانی در ارمنستان و فرمانروایی گاه به‌گاه آنان، آرمازد (هرمزد، اهورمزدا)، در کنار ایزدان محلی و ایزدان ایرانی اندکی دگرگون‌شده حضوری فعال دارد. مثلاً تیرداد، فرمانروای ارمنستان، برای حاصلخیزی خوب به درگاه اهورمزدای توانا، که پدر همهٔ خدایان است و مهر پسر و آناهیتا و نانینا دختران اویند، نیایش می‌کند. اهورمزدا آسمان و زمین را آفریده است و قوسِ و قُزَح کمربند اوست[1].

موسی خورِنی[2] در ضمن پرداخت داستانی، از اهورمزدا به عنوان [خدای] تندر یاد کرده است. در این داستان ـ که مانند بیشتر گزارش‌های موسی خورنی، برای آفریدن فضا و همچنین تاریخ ملی، آمیخته به افسانه است ـ زنی به نام نونِه [نینو؟]، که ظاهراً سبب مسیحی‌شدن گرجستان شده است، چون به فرمان گریگور مقدس مأمور ویران کردن بت‌ها می‌شود، مجسمهٔ اهورمزدا را که بیرون شهر قرار داشت و رود بزرگی [رود کُر] آن را از شهر جدا می‌کرد درهم می‌شکنند. در حالی که در خود ایران به مجسمه‌ای منفرد از اهورمزدا برنمی‌خوریم، معلوم نیست که این مجسمه در چه تاریخی ساخته شده و چرا بیرون از شهر قرار داشته‌است. نوشتهٔ موسی خورنی هر قدر هم که ساختگی بوده باشد، دربرگیرندهٔ حقیقتی از نقش اهورمزدا در ارمنستان است. بنابراین نوشته، ساکنان شهر عادت داشتند که سحرگاهان از پشت‌بام خانه‌های خود رو به مجسمهٔ بایستند و نیایش کنند. هر کس که مایل بود از رود می‌گذشت و جلو معبد قربانی می‌کرد.

ارمنیان در نوروز برای اهورمزدا و دخترش آناهیتا جشن می‌گرفتند[3]. از مجسمهٔ برنزی دیگری از آرمازد نیز یاد می‌شود که کلاه‌خودی تا روی گوش‌ها بر سر و شمشیری بر دست داشته‌است[4]. آیا واقعاً اهورمزدای ارمنیان کلاه خود بر سر و شمشیر به

1- Gray, The Foundations of the Iranian Religions,23.

2- Moise de Khorene, II,86.

۳- همان‌جا.

4- Russell, Zoroastrianism in Armenia, 154.

دست داشته‌است؟ در صحت این گزارش، به ترتیبی که آمده‌است، می‌توان تردید داشت. ظاهراً در پرداخت اهورمزدا گوشهٔ‌چشمی هم به خدایان ارمنستان انداخته شده بوده است.

مورخ ارمنی در جای دیگری از کتاب خود می‌نویسد، در شهر آنیِ ارمنستان معبدی با مجسمهٔ آرمازد وجود داشته‌است و آرتاشس، شاه ارمنستان برادر خود ماژان را به ریاست روحانیان این معبد گمارده‌بوده‌است[۱]. چنین برداشت می‌شود که در این دوره آرمازد در سراسر ارمنستان طرف نیایش بود و پرستشگاه‌های سلطنتی در شهرهای آنی و بَگاوَن [بَغاوَن = باکو؟] قرار داشتند[۲]. این‌که آیا آرمازد تنها از طرف خاندان شاهی و ایرانیان مقیم ارمنستان نیایش می‌شده است یا مردم ارمنستان نیز به او باور داشتند چندان روشن نیست. همهٔ مورخان ارمنیِ این دوره با شیفتگی زیادی بیشتر در اندیشهٔ آفرینش و بازسازی تاریخ سیاسی و دینی و هویت ملی‌اند و در آثار همهٔ آن‌ها نوعی «مونتاژِ» راست و افسانه، گاهی بدون رعایت تاریخ، به چشم می‌خورد.

از پژوهش گران‌بهای تقی‌زاده[۳] چنین برداشت می‌شود که ارمنیان نخجوان بر این باورند که با پایان گرفتن زمستان و آغاز بهار، در نوسرد (نوروز)، در جشن اورمزد در جنگی بزرگ پیروز شده‌اند. راسل[۴] احتمال می‌دهد که این سنت ناشی از این باور زرتشتیان باشد که سرانجام در نبرد گیهانی، اهورمزدا بر اهریمن چیره خواهدشد.

موسی خورنی، شیفتهٔ بازآفرینی تاریخ ارمنستان، منکر وجود آرمازد می‌شود، اما می‌نویسد، برای آنان که به آرمازد اعتقاد دارند ۴ آرمازد وجود دارد، که یکی از آن‌ها کوند [گُند] آرمازد است. با این‌که گُند در فارسی به معنی دلیر، حکیم و جادوگر نیز آمده است، بعید به نظر می‌رسد که منظور خورنی از کوند دلیر یا حکیم بوده باشد. منظور او شاید جادوگر بوده است. نعلبندیان[۵]، مترجم ارمنی تاریخ ارمنستان، به وجود مجسمهٔ طاسی از اهورمزدا اشاره دارد و کُند را کچل ترجمه می‌کند. بی‌تردید موسی خورنی، به

1- Moise de Khorene, II/53.

2- Russell, Zoroastrianism in Armenia, 162.

۳- مقالات، ۳۲۱-۳۲۲.

4- Russell, Zoroastrianism in Armenia,60.

۵- نعلبندیان، تحشیهٔ ترجمهٔ تاریخ ارمنستانِ موسی خورنی، ۳۰۵.

سبب تعصب مذهبی، قصد تحقیر اهورمزدا را داشته است[1]. وگرنه منطقی نیست که در باور سازندگان مجسمه، آفرینندهٔ جهان نتواند برای خود مو بیافریند. این صفت بیشتر با اهریمن سازگاری دارد. چهار آرمازد موسی خورنی ظاهراً به وجوه چهارگانهٔ اهورمزدا، زمان بی‌کران، روشنایی بی‌کران و دانایی در زروانیسم مربوط می‌شود. گزارش می‌شود که تندیس چهار وجهی آرمازد در گذرگاه‌ها و بر سر در معبدها قرار داشته‌است[2].

باید توجه داشت که نوشته‌های مسیحیان دورهٔ ساسانی در بارهٔ آیین مزدیسنا، نمی‌تواند عاری از نفرت و خشم باشد. از نیمه‌های فرمانروایی ساسانیان دورهٔ تازه‌ای در روابط دینی ایرانیان و مردم سرزمین‌های تابع آغاز می‌شود. در این دوره از تساهل و تسامحِ خوب حاکم بر نگرش دینی هخامنشیان و اشکانیان خبری نیست و فرمانروایان ساسانی از دین همچون سلاحی تعیین‌کننده برای سرکوب مردم خود و سرزمین‌های تابع استفاده می‌کنند. مسیحیان غرب ایران همواره از سوی مقام‌های ساسانی آزار و شکنجه می‌بینند و زمانی که یکی از ایرانیان به مسیحیت می‌گرود محکوم به شکنجه و مرگ می‌شود. در زمان قباد وقتی که بلندپایه‌ای از خاندان معروف مهران در ری به مسیحیت می‌گرود و خود را گریگور می‌نامد، به گناهِ روی‌تافتن از هرمزد، پس از تحمل سال‌ها شکنجه و زندان، سرانجام در زمان انوشیروان اعدام می‌شود. گزارش این داستان در کتاب «اعمال شهدای ایرانی به روایت سریانی»[3] نمونهٔ جالبی است از قضاوت نویسندگان مسیحی دربارهٔ اهورمزدا. در این گزارش اهورمزدا شیطان خوانده‌می‌شود و زرتشتیان پرستندگان خورشید، ماه، ستاره، آتش و آب قلمداد می‌شوند[4]. از این شیوه در دوره‌های بعدی نیز با آتش‌پرست‌خواندن زرتشتیان استفاده شده است[5].

در جایی دیگر از کتاب اعمال شهدای ایرانی به روایت سریانی[6] برای کم‌رنگ کردن یکتاپرستی ایرانیان، با استهزایی پنهان، خورشید، آب و آتش پسران هرمزد نامیده

1- Russell, Zoroastrianism in Armenia, 161.

2- Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 78-88.

3- Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 78-88.

4- Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 88.

۵- بخش دوم: آتش.

6- Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 53.

می‌شوند. و در جای دیگر[1] زرتشتیان کافر و پیرو مکتب گمراه کننده خوانده شده‌اند. البته در اوستا و ادبیات پهلوی نیز امشاسپندان و برخی از ایزدان پسران و دختران اهورمزدا هستند، اما با برداشتی دیگر[2]. در اوستا[3] آذرِ مقدس در مقام پسر اهورمزدا ستوده می‌شود و ارجمندی ایزد آتش نزد اهورمزدا در روایت پهلوی[4] تبلوری ویژه دارد. آتش در یسنا ۳۶[5] میانجیِ نزدیکیِ مزداپرست به اهورمزدااست. مناظرهٔ جالب یک مسیحی با یک مزداپرست دربارهٔ اهورمزدا و آتش[6] در زمان ساسانیان، بیانگر برداشت یک مزداپرست از آتش است: یک مسیحی یک مزداپرست را متهم به پرستش آتش می‌کند. مزداپرست در پاسخ می‌گوید که او آتش را نمی‌پرستد، آتش وسیلهٔ ارتباط او با اهورمزدا است؛ همچنان که یک مسیحی با صلیب با خدای خود ارتباط برقرار می‌کند. در سال ۵۱ هجری وقتی که آتشکده‌های سیستان به دستور عبیدالله ابی‌بکر، فرمانروای اموی ویران شد، از شام تکلیف شد که مزاحم آتشکده‌ها نشوند که مسلمانان مکه دارند، جهودان کنشت، مسیحیان کلیسا و زرتشتیان آتشکده و همهٔ این مکان‌ها برای عبادت خدااست[7]. پیداست که در این‌جا آتش مظهر یکی از صفات اهورمزدا است. داستان عقوبت کرشاسپ به سبب کشتن آتش[8] نیز بیان اعتبار آتش در آیین مزدیسنا است. توجه به این اعتبار حاصل طرح نوین زرتشت است که به دینِ «چند ایزدی»، بی‌آن‌که آسیبی به ایزدان برسد، داغ بطلان می‌زند و «یزدان (=ایزدان) پرستی» را جایگزین «ایزدپرستی» می‌کند. در این «یزدان‌پرستی»، ایزدکدهٔ ایرانیان به نقش همیشگی خود ادامه می‌دهد، تنها با این تفاوت که اهورمزدا سرور همه است و ایزدان، فرشتگانِ یاور او.

آتش کهنسال (در حقیقت ایزدِ آذر) جای ارجمندی در خانوادهٔ اهورمزدا دارد، که هم پدر «ایزدان» است و هم خود «یزدان»! به عبارت دیگر اهورمزدا مظهر همهٔ ایزدان

1- Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 94.

۲- نک: بالاتر.

۳- یسنا ۲۵، بند ۷؛ وندیداد، بیشتر جاها.

۴- فصل ۱۸، بخش ۵ به بعد؛ نیز فصل ۴۶، بند ۲۲.

۵- بندهای ۱ تا ۴؛ نیز نک: Reichelt, Avesta Reader, 257-258.

۶- به تفصیل: Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, 94-121

۷- تاریخ سیستان، ۹۳.

۸- بخش دوم: آتش.

است. شاید از همین روی است که امروز در زبان فارسی صیغهٔ جمع یزدان (= ایزدان) برای اشاره به خدای یکتا کاربرد دارد و مقصود هیچ کس از به‌کار گرفتن واژهٔ «یزدان»، ایزدان (جمعِ ایزد) نیست و بسیاری اصلاً نمی‌دانند که یزدان جمع ایزداست[1].

۱– دربارهٔ اهورمزدا می‌توان باز هم نوشت. چون در شرح اوستا و در بخش دوم کتاب نیز ناگزیر از بازگشت به اهورمزدا خواهم بود، به آنچه نوشتم بسنده می‌کنم. اما یادآوری می‌کنم که بسیاری از اندیشه‌ها ناگفته مانده‌اند. برای طرح این ناگفته‌ها گاهی نیاز داریم که باهم بیندیشیم. چند بار دست به چنین آزمایشی زدیم. مسلم است که برای باهم اندیشیدن باید که نشستی رو در روی داشت، اما چون چنین کاری ممکن نبود، در حال نوشتن همواره در این باور بودم که خواننده‌ام را رو به روی خود دارم و به حکم اجبار باید به نظر و برداشت او توجه داشته باشم و به پرسش‌های خاموش او پاسخ بدهم! نمی‌دانم که موفق بوده‌ام، یا نه!

اوستا

پیش از آنکتیل دوپرون و آغاز اوستاشناسی تا ۲۳۰ سال پیش، در جهان جز خود زرتشتیان، تقریباً کسی اوستا را نمی‌شناخت. شگفت‌انگیز این‌که در خود ایران نیز اوستا تنها نامی بیش نبود و معلوم نیست که اگر گاهی در ادب فارسی اشاره‌ای به اوستا می‌شد، نویسنده یا شاعر و مخاطبان او چقدر با حجم و محتوای اوستا آشنا و مأنوس بوده‌اند[۱].

۱- با گزارش شاردن، سفرنامه، (ص ۹۵۳-۹۵۴)، سیاح فرانسوی، که در اواخر سدهٔ هفدهم میلادی در ایران بوده است، با حد آشنایی غرب با زرتشت و اوستا آشنا می‌شویم:

«اما دربارهٔ زبان قدیم ایرانیان قدیم باید بگوییم، زبانی فراموش شده و از یاد رفته است، زیرا بر اثر تهاجماتِ عظیم و مکرر، کتاب و آثاری بر جای نمانده است. زردشتیان یا گبران که به آتش احترام می‌نهند و گوهر از ایرانیان قدیم دارند، پس از تهاجم و تسلط تازیان بر ایران و بر هم خوردن اساس امپراتوری ایران ملیت و مذهب و زبان خود را همچنان پاسداری کرده‌اند، و از نسلی به نسل دیگر سپرده‌اند. اکنون نیز به لهجه‌ای خاص که زبان باستانی ایرانیان قدیم نیست سخن می‌گویند. زردشتیان می‌گویند پیشوایان روحانی آنان که ساکن شهر یزد واقع در ایالت کرمان بوده‌اند، و بزرگ‌ترین شهری است که گروه کثیری از زردشتیان در آنجا به سر می‌برند زبان فارسی کهن را سینه به سینه و از نسلی به نسل بعد انتقال داده‌اند و اکنون به همان اصالت و پاکیزگی به جای مانده است، ولی من، چندان که جست‌وجو کردم سندی که مرا به صحت گفته‌شان راهنمایی کند نیافتم. حقیقت این است که زردشتیان دارای کتبی‌اند که رسم‌الخط آن‌ها شناخته نیست، و گرچه ظاهرشان با شیوهٔ نگارش و آثار خطی زبان‌های شناخته شده تفاوت زیاد ندارد ولی من نمی‌پذیرم که این‌ها از جمله آثار زبان کهن است».

شگفت‌انگیز است که در اوج گفت‌وگوها و تألیف‌های کلامی در سده‌های نیمهٔ نخست دورهٔ اسلامی نیز، دست‌کم در مقام مقایسه، کار به بررسی اوستا نکشیده‌است. با این همه باید گفت که برخی از خداینامه‌ها و متن‌های ساسانی را مدیون ترجمه‌های عربی هستیم که به‌کمک آن‌ها بسیاری از گوشه‌های تاریک تاریخ اجتماعی ایران دورهٔ ساسانی روشن شده‌است. و چنین شده‌است که امروز آگاهی ما از اوستا محدود است به خود اوستا و گاهی ادب پهلوی. خط و رسمش بماند، که خود مقوله‌ای دیگر است.

راستی را، زمانی که ابن‌بلخی از ۱۲ هزار پوست گاوی ـ که گویا اوستا را بر آن نوشته بوده‌اند ـ خبر می‌داد دربارهٔ اوستا چه می‌دانست که از به‌کار گرفتن رقم اغراق‌آمیز «۱۲ هزار» نگران نبود؟ امروز یک دائرةالمعارف ۲۰ جلدی، که دربرگیرندهٔ تقریباً همهٔ دانستنی‌های جهان، از آغاز تاکنون است، حدود ۱۲ هزار صفحه دارد... البته اغلب زرتشتیان نیز به عادت و بی‌آن‌که شناخت درستی از ساختار اوستا داشته باشند، با اوستا آشنا بودند. هنوز و امروز هم بیشتر زرتشیان اوستا را نمی‌شناسند و بدتر این‌که در ایران حتی یک اوستاشناس زرتشتی سراغ نداریم، و جوانان زرتشتی، علاوه بر این‌که از چند و چون اوستا بی‌خبرند، حتی بیگانه با آیین‌های دینی و فرهنگی خود، نامدارانی را که بیش از دو سده، بیرون از مرزهای ایران با اوستا و آیین‌های مزدیسنا زندگی کرده‌اند، نمی‌شناسند[1]. چنین است که باستان‌نگار تهیدست باید که با تنگدستی خود کنار بیاید. معمولاً دورهٔ اشکانی را برای شکل‌گیری اوستای متأخر بسیار مهم می‌دانند، اما از حدود ۵۰۰ سال حکومت سلوکی ـ اشکانی، تقریباً جز معدودی سنگ‌نبشته، نوشته‌ای به زبان

۱- چندی پیش به مهمانی انجمنی از بزرگان زرتشتی و تنی چند از اوستاشناسان خوانده شده بودم. زنده یاد رستم شهزادی، موبد موبدان زرتشتیان ایران، که تا به یاد دارم همواره دربارهٔ ایران و ایرانی رأی روشن و دلسوزانه‌ای داشته‌اند، نیز حضور داشتند. سخن از آیین‌های ایرانی بود و اگر فراموش نکرده باشم زنده یاد شهزادی نیز برای همین خوانده شده بود. در میان گفت‌وگو، پرسشی پیش آمد که پاسخ به آن نیاز به شاهدی تاریخی داشت. به پاس سن و مقام موبدِ موبدان، همه خاموش شدند. شاهدِ پاسخ، افسانه‌ای بود ـ حدود ۴۰ دقیقه ـ دربارهٔ هوشنگ و کشف آتش و سن زیاد هوشنگ و این‌که شاهان دیگری هم بوده‌اند که هرکدام در چهارصد پانصد سال عمر خود، آیین را و اوستا را پاس داشته‌اند! البته این‌گونه برخورد با تاریخ در میان دیگر بزرگان دینی، به ویژه در میان موسویان نیز به چشم می‌خورد.

ملی بر جای نمانده است و گمان هم نمی‌رود که اصلاً نوشته‌ای وجود داشته بوده باشد. در حقیقت دورهٔ اشکانی کم‌نوشته‌ترین و از همین روی تاریک‌ترین دورهٔ تمام تاریخ شناخته شدهٔ ایران است. هنینگ[1] بر این باور است که وندیداد و نیرنگستان در این دوره تألیف شده‌اند، اما اگر هم چنین باشد، این دو کتاب مجموعه‌هایی‌اند از قانون‌های فقهی دست‌وپاگیر.

هنگامی که سخن از تاریخ اوستا می‌رود، بی‌درنگ باید از آبراهام آنکتیل دوپرون، خاورشناس فرانسوی، نخستین مترجم اوستا به فرانسه و معرّف اوستا و آیین زرتشت به جهان غرب، به نام بنیان‌گذار اوستاشناسی یاد کرد. در حقیقت با تولد دوبارهٔ اوستا، آشنایی جدی ایرانیان با این کتاب نیز شکل گرفت. آنکتیل دوپرون را، به سبب خدمت فرهنگی بزرگی که به جهان غرب کرده است، پدیدآورندهٔ «رنسانس مشرق زمینی»، رستاخیزی که آبشخورش در مشرق زمین بوده است، نامیده‌اند[2]. و بی‌جا نخواهد بود که ما ایرانیان نیز خود را وامدار کوشش‌های خستگی ناپذیر او بدانیم و یادش راگرامی بداریم.

آشنایی با زندگی این فرانسوی، می‌تواند برای دانشجویان جوان ما، در با مقابله با دشواری‌های راهِ شیفگانِ دانش و آموزش سودمند باشد: آنکتیل دوپرون که روز هفتم دسامبر ۱۷۳۱ م در پاریس زاده شده، چهارمین فرزند از ۷ فرزند یک ادویه فروش فرانسوی بود. شاید شغل پدر که در آن روزگار نیز مانند امروز، پیوندی ناگسستنی با مشرق زمین داشت، پای آنکتیل را، نخست در دل و سپس در عمل، به شرق کشید و سبب شد که عطر ادویهٔ فرهنگی این سامان نیز به مشام غرب برسد. آنکتیل دوپرون در همان آغاز جوانی به زبان‌های بیگانه ـ به ویژه زبان‌های باستانی ـ علاقه‌مند شد. اما چون در این زمان، به سبب وجود تعصب مذهبی، آموختن این زبان‌ها در فرانسه از طرف کشیش‌ها ممنوع بود، ناگزیر از رفتن به هلند شد و در آنجا زبان عبری را ـ که تنها زبان شرقیِ به اروپا راه‌یافته بود ـ آموخت. پس از بازگشت به پاریس پژوهش‌های خودرا در کتابخانهٔ سلطنتی پاریس ادامه داد و در این‌جا بود که به شخصیت‌های علمی فرانسه

۱- زرتشت، سیاستمدار یا جادوگر، ۴۵.

۲- جمال‌زاده، شناسانندهٔ زرتشت و اوستا، نامهٔ مینوی، به کوشش حبیب یغمایی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰، ۱۰۴.

معرفی شد و اینان توانستند با روح پویایی که در او سراغ کرده بودند، از مراکز علمی وابسته اعتباراتی تهیه کنند و در اختیار او بگذارند. با توجهی که مراکز علمی نشان دادند، آنکتیل به شناخت احوال مردم این سوی زمین علاقه‌مند شد. او فکر کرده بود که مشرق‌زمین می‌تواند عطش اورا فرونشاند.

با این‌که در این تاریخ، باکوشش سیاحان، مشرق زمین از نظر اقلیمی چندان ناشناخته نبود، آنکتیل نخست نمی‌دانست که کجای شرق را برای تحصیل برگزیند. اما تردید در انتخاب هند و آموختن سانسکریت و خواندن وِداها، یا ایران و آموختن اوستا و آشنایی با فرهنگ ایران دیری نپایید. آنکتیل فرهنگ ایران را برگزید. اما برای تحصیل دربارهٔ اوستا و ایران و به اصطلاح ایران‌شناسی که در زمان او هنوز دانشی ناشناخته بود، هندوستان به سبب حضور پارسیان بسیار مناسب بود[1].

در این زمان به کمک سفرنامه‌های بی‌شماری که منتشر شده بود، اروپا با ساختار اجتماعی و فرهنگی مشرق زمین آشنا بود. از سوی دیگر چون غارت بی‌امان اروپا در آسیا، به ویژه در هندوستان در اوج رونق خود بود، برخی از آگاهی‌هایی که اروپاییان از آسیا داشتند تازه و «به روز» بودند. شاید ایران تنهاکشوری بود که هنوز اروپاییان در آن حضور سیاسی نیافته بودند. بنابراین طبیعی بود که آنکتیل هندوستان را برای پژوهش خود انتخاب کند. سود دیگر این گزینش این بود که او می‌توانست، در صورت نیاز، از اروپاییان حاضر در هندوستان استفاده کند و همچنین از امکانات آن‌ها برای برقراری سریع ارتباط با اروپا برخوردار باشد.

آنکتیل، که اینک دانشجوی مؤسسهٔ شرقی دانشگاه پاریس بود، در ۲۳ سالگی در درون خود سرگرم کشیدن نقشه برای آغاز کار بود، که در سال ۱۷۵۴ به تصادف در کتابخانهٔ سلطنتی پاریس چند ورق از وندیداد اوستا را ـ که در سال ۱۷۲۳ از هندوستان برای کتابخانهٔ بادلین در آکسفورد آورده بودند ـ دید و به آموختن این زبان و خط آن علاقه‌ای جدی پیدا کرد. در این باره خود او می‌نویسد:

«بی درنگ بر آن شدم که کشورم را از نوشته‌های این کتاب بی‌نظیر آگاه کنم. به خودم اجازه دادم که ترجمهٔ این کتاب را در برنامهٔ کار خود قرار دهم و با این هدف تصمیم گرفتم که

۱ـ نک: غروی، همان‌جا، ۲۵.

زبان کهن ایرانی را در گجرات یا کرمان بیاموزم»[1].

باری، نسخهٔ چاپ سنگیِ منتشرشده در آکسفورد چنان شور و حالی در او به وجود آورد که تصمیم گرفت برای آموختن زبان ایران باستان به هندوستان یا کرمان برود. این همان نسخه‌ای بود که در سال ۱۷۲۳ با زنجیر از دیوار کتابخانه آویخته بود و در شرحی که در کنار کتاب به دیوار چسبانده شده بود، هم نام کتاب و هم نام مصنف غلط بود[2]. بی‌تردید کسی که به نمایش گذاشتن اوستا را ضرور تشخیص داده بوده نیز انسانی کنجکاو و در عین‌حال انگیزاننده بوده‌است. پیامد دیدن این کتاب و اندیشه‌گماری‌های پسین بود که سبب شد آنکتیل به این باور برسد که زبان اوستایی بهتر از زبان‌های یونانی و لاتینی درهای بستهٔ فرهنگ شرق را به روی غرب خواهد گشود. فراوانی متن‌های سانسکریت کتابخانهٔ سلطنتی پاریس سبب شد تا آنکتیل دوپرون هندوستان را به کرمان ترجیح دهد[3].

سرانجام روز تاریخی و سرنوشت‌ساز فرارسید. او روز هفتم نوامبر ۱۷۵۴، با ۵۰۰ پوند پولی که کتابخانه در اختیارش گذاشته بود، در مقام سربازی ساده به کاروانی از زندانیان پیوست که در لباس نظامیانِ کمپانیِ هند شرقی عازم هندوستان بود. بی‌تردید اگر او ایران را برای تحصیل برگزیده بود چنین امکانی در اختیارش نبود. علاوه بر این، در این زمان ایران به شدت آلودهٔ هیجان‌های سیاسی ناشی از سقوط صفویه و جنگ‌های داخلی ویرانگر بود و سلسلهٔ افشاریه حتی نتوانسته بود برای حکومت خود مرکز یا پایتختی برگزینند. سه ماه طول کشید و روز هفتم فوریهٔ سال بعد کشتی کاروان به راه افتاد.

در سفر به قلمرو ناشناخته، همهٔ هستی آنکتیل، جز لباس تنش، ۲ پیراهن، ۲ دستمال، یک جفت جوراب، جعبه‌ای محتوی وسائل ریاضی، یک تورات به زبان عبری و ۲ کتاب دیگر بود. فقط دوستانش موفق شده بودند برایش یک مستمری ۵۰۰ فرانکی از

1- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/40.

۲- غروی، «فهرست نسخ خطی اوستا در هند»، یادنامهٔ آنکتیل دوپرون، نشریهٔ انجمن فرهنگ ایران، سال ۱۱، شمارهٔ ۲، تهران، اسفند ۱۳۵۱، ۲۳.

3- Darmesteter, Le Zend-Avesta I/71.

پادشاه فرانسه بگیرند[1]. آنکتیل پس از ٦ ماه سفر دریایی سخت و پر دردسر، روز دهم اوت ۱۷۵۸ در پوندیشری، مرکز مستعمراتی فرانسه در هندوستان و در نزدیکی مَدْرَس، قدم به خاک هندوستان گذاشت. سپس بی‌درنگ به آموختن زبان فارسی، که به قول خودش در سراسر آسیا رایج بوَد و همچنین دیگر زبان‌های محلی پرداخت. معلم او فارسی نمی‌دانست! با این همه، کار آموزش با ایما و اشاره پیش می‌رفت[2]. سه سال با بیماری‌های بومی که گریبان اغلب سیاحان را می‌گیرد، آوارگی، و رنج فراوان سپری شد، تا سرانجام این شیفتهٔ زبان‌های ایران باستان، زیر سخت‌ترین شرایط ناشی از جنگ‌های ۷ ساله و همچنین دست‌تنگی، گاه پیاده و گاه بر پشت یابو، در حالی که از تب مناطق حارهٔ هندوستان رنج می‌برد، به سورَت رسید و در این بندر در روز ۱۴ مارس ۱۵۷۹ تحصیل خودرا نزد دستوران پارسی رسما آغاز کرد[3].

آنکتیل که برای دستیابی به اوستا و دیگر کتاب‌های در پیوند با آن در پی فرصت بود، سرانجام با دو تن از دستوران زرتشتی به نام‌های داراب و کاووس آشنا شد و سه ماه تمام برای به‌دست‌آوردن نسخه‌ای از وندیداد به کمک این آشناها کوشید. دستوران از برآوردن آرزوی او، ظاهراً به قصد اخاذی، شانه خالی می‌کردند. آنکتیل سرانجام نسخه‌ای را که ادعای کامل‌بودنش می‌رفت به دست آورد، اما از سر احتیاط، نسخهٔ قدیم‌تری از دستور منوچهر جی که با دو دستور دیگر در اختلاف بود، به عاریت گرفت و به زودی دریافت که نسخهٔ نخستین به عمد ناقص بوده است. آنکتیل پس از اثبات نظر خود به داراب و کاووس، آن‌ها را به دوستی با خود واداشت و در نتیجه به کمک آنان به آثار دیگری دست یافت. از آن میان داستان فارسی‌سنجان و شرح نقل و انتقال تمام نسخه‌های وندیداد و تفسیر پهلوی آن که از روی نسخه‌ای پارسی ـ که دستوری به نام اردشیر در سدهٔ چهاردهم م از سیستان به هندوستان برده بود ـ نوشته شده است[4].

1- Brown, A Literary History of Persia, I/46.

۲- غروی، همان‌جا، ۲۷؛ رجب‌نیا، «به یاد آنکتیل دوپرون»، یادنامهٔ آنکتیل دوپرون، نشریهٔ انجمن فرهنگ ایران، سال ۱۱، شمارهٔ ۲، تهران، اسفند ۱۳۵۱، ۶.

۳- رجب‌نیا، همان‌جا، ۷.

4- Brown, A Literary History of Persia, I/47.

در سال ۱۷۵۹ سورَت به دست انگلیسی‌ها افتاد، اما آنکتیل از ادامهٔ راه بازنایستاد. حالا به مرض فتق هم گرفتار شده‌بود و به قول خودش، بومیان هاون سنگی روی شکمش می‌گذاشتند[۱]. کم کم وضع مالی آنکتیل رو به وخامت گذاشت و حتی به بقال و نانوا هم بدهکار شد و شرایطی پیش آمد که نمایندهٔ فرانسه ناگزیر به مردم اخطار کرد که با او معاملهٔ نسیه نکنند. حالا تنها یک دلال هلندی که به کارهای آنکتیل علاقمند شده بود از او حمایت می‌کرد[۲]. آنکتیل دوپرون که هوای ناامید شدن را نداشت در دفتر یادداشتش نوشت که با نسخه‌های خطی نادری که در دنیا بی‌نظیرند به پاریس باز خواهد گشت و با عرضهٔ اسرار زرتشت تاریخ جدیدی را برای جهانیان آغاز خواهد کرد. داوری مردم دربارهٔ کاری که او انجام می‌دهد اهمیتی ندارد. او به قیمت جان به راه خود ادامه خواهد داد و برای کسب معرفت مانند یک سرباز آن قدر خواهد جنگید که یا پیروز یا کشته شود[۳].

چه چیزی آنکتیل را تا این اندازه شیفته و انگیخته بود؟ آیا این آنکتیل بود که از نظر روانی آمادگی شیفتگی و برانگیختگی داشت، یا هر کس دیگری هم که در موقعیت او می‌بود به چنین حالتی می‌رسید؟ چرا تا زمان آنکتیل چنین اتفاقی نیفتاده بود؟ آیا در قلمرو «توجه به فرهنگ گذشته» ـ پس از هزاره‌ها و سده‌ها دست روی دست گذاشتن متولّیان اصلی اوستا ـ سرانجام نوبت به بلوغ رسیده بود؟ چرا باید اولین فرزند دورهٔ بلوغ در فرانسه قد علم می‌کرد؟ واقعاً جو اجتماعی حاکم بر ما تا چه اندازه مقصر است؟ اگر یکی از موبدان و روحانیان زرتشتی ایران، دست کم برای هم‌کیشان خود، به طور جدی و علمی به اوستا می‌پرداخت، مؤاخذه نمی‌شد؟ اگر می‌پذیریم که در تاریخ همهٔ دین‌ها، علم کلام پابه‌پای فلسفه، آثار ارجمندی از خود به یادگار گذاشته است، چرا از زرتشتیان، دست کم در هندوستان، اثرِ کلامی ماندگاری به یادگار نمانده است؟ آیا علم کلام در قلمرو آیین زردشت هیچ مسأله‌ای برای کاوش نمی‌یافت؟ آیا نخستین ضربتی که زرتشتیان خوردند، آنچنان شدید بود که هرگز توان برخاستن نیافتند؟ آیا برای زرتشتیان

۱- جمال‌زاده، همان‌جا، ۱۱۰؛ Darmesteter, Zend-Awesta (Introduction), I/xvii

۲- جمال‌زاده، همان‌جا؛ رجب‌نیا، همان‌جا، ۷.

۳- جمال‌زاده، همان‌جا.

انتخابی جز بر لب طاقچه گذاشتن دین عتیق، یا دلداری از جانی محتضر بر جای نمانده بود؟

با هم بیندیشیم: آیا در زمان ساسانیان، که سر مزدک و مانی بر سر دار رفت، که دانشگاهِ به اصطلاح جندی‌شاپور چهار راه برخورد عقاید و آراء شد، که فلوتینیان به ایران پناهنده شدند و بازار بحث‌های فلسفی و کلامی رونق گرفت، شارحان اوستا چه می‌کردند؟ آیا شایست ناشایست‌های فرهنگی و اجتماعی ایران تنها منحصر می‌شد به دشواری‌های زنانِ دشتان؟ آیا دربارهٔ مسألهٔ تضاد نور و ظلمت، آفرینش اهورمزدا و اهریمن، فرَوَهَر، ایزدان و دیوان، بهشت و دوزخ، انتخاب و اجبار، ازل و ابد، زرتشتی و زرتشتیگری، حدودِ اوستا و ده‌ها مسألهٔ دیگرِ آیینی به اندازهٔ کافی بحث شده است، که برای نمونه بخش بزرگی از وندیداد و روایت پهلوی حتی ارزش دو بار خواندن را ندارند؟ در ارداویراف‌نامه ـ که کمدی الهی دانته را ملهم از آن دانسته‌اند ـ مؤلف می‌خواسته است ما را به یاری بینش آیین زرتشت با بهشت و دوزخ و احیاناً برزخ آشنا کند، اما با چند صفحه مطلب سرگردان و بی سر و ته نفسش بریده است. فراموش نکنیم که در همین دوره بود که زروانیسم به اوج خود رسید و اِزنیک به زروانی‌ها تاخت. ممکن است که به حق، یاد کتاب‌سوزی‌های مکرر بیفتیم، اما وقتی که گات‌ها را و یشت‌ها را در دست داریم، نباید چنین فکر کنیم که هیچ نشانه‌ای از بحث‌های کلامی و فلسفی بر جای نمانده است. بالاخره می‌توانیم از خود بپرسیم، چرا پس از پایان عصر آتش‌سوزان کاری انجام نگرفته است؟ چرا امروز کاری انجام نمی‌گیرد؟ ما با مدعیان بی‌شماری که داریم، هنوز دینکرد را به فارسی بر نگردانده‌ایم.

در چند سال اخیر که ایرانی‌ها نیز ـ ۲۰۰ سال پس از اروپاییان ـ به خود اجازه داده‌اند که با متن‌های پهلوی آشنا شوند، جز چند استثنا، متن‌های ترجمه‌شده به فارسی، برگردان‌هایی‌اند از زبان‌های آلمانی، انگلیسی و فرانسه! در این ترجمه‌ها، حتی پیش‌گفتار مترجم ترجمه‌ای است کم‌محتوا از نوشته‌های اروپاییان.

هنوز، با نیاز فراوانی که زبان فارسی به زبان‌های اوستایی و فارسی باستان دارد، با واژه‌نامهٔ علمی این زبان‌ها بیگانه‌ایم و برای یافتن معنی واژه‌ای از اوستا و فارسی باستان نیازمند واژه‌نامه‌های نایاب مغرب‌زمینی هستیم. چه کسی مزاحم ما است و ما را از کار باز داشته است؟ چه کسی ایران‌شناسان ما را جادو کرده است که فقط در مجلس ترحیم و

بزرگداشت، شهامت دیدن سایهٔ متوفی را می‌یابند. البته پُری هم اشتباه نمی‌کنند! فراموش نکنیم که آنکتیل دوپرون فرانسوی، بیش از دو سده پیش نوشت:

«با نسخه‌های خطی نادری که در دنیا بی‌نظیراند به پاریس باز خواهد گشت و با عرضهٔ اسرار زرتشت تاریخ جدیدی را برای جهانیان آغاز خواهد کرد. داوری مردم دربارهٔ کاری که او انجام می‌دهد اهمیتی ندارد. او به قیمت جان به راه خود ادامه خواهد داد و برای کسب معرفت مانند یک سرباز آن قدر خواهد جنگید که یا پیروز و یا کشته شود».

این نوشتهٔ آنکتیل را دوباره با هم خواندیم و این فرصت را پیدا کردیم تا با هم بیندیشیم! و با هم یاد اصطلاح‌های چِندِش آور «دود چراغ»، «سال‌ها مرارت»، «شیرهٔ عمر و جان»، «خاک خوردن»، «از جان خود مایه گذاشتن»، «تحفهٔ ناقابل»، «برگ سبز» و اصطلاح نفرت انگیز «خون دل خوردن» خودمان افتادیم.

برگردیم به خون دل خوردن آنکتیل: هدف آنکتیل این بود که کلید اسرار نهانی یکی از دین‌های جهان باستان را از چنگ دستوران قشری برباید و مبانی جهان‌بینی زرتشت را، نه به اعتبار گفته‌های دستوران یا نوشته‌های نویسندگان غیرزرتشتی، بلکه با تکیه بر خود اوستا به جهانیان بنمایاند[1].

روز ۲۶ سپتامبر ۱۷۵۹ مردی در شهر سورَت به او حمله کرد و او با شمشیر خود مرد مهاجم را کشت و با کمک نمایندهٔ فرانسه از کشته‌شدن به دست بومیان نجات یافت[2]. آنکتیل همچنان هدف خودرا دنبال کرد تا سرانجام روزی نوشت که او زند و پهلوی را از پارسیان آن منطقه بهتر می‌داند[3]. آنکتیل در دو سال ۱۷۵۹ تا ۱۷۶۰ از ۱۲۰ کتاب، روی‌هم‌رفته در ۲۵۰۰ صفحه با دست خود نسخه برداشت. او تا می‌توانست دربارهٔ مشاهده‌های خود یادداشت برمی‌داشت و گاه این یادداشت‌ها همراه تصویرهایی به نقاشی خود او بود. امروز همهٔ این یادداشت‌ها در کتابخانهٔ ملی پاریس نگهداری می‌شوند، که نشان از عشق به دانش دارند، نه میراث گذاشتن برای خانواده! یادداشت‌هایی دربارهٔ شاهنامهٔ فردوسی نیز در میان این مجموعه به چشم می‌خورد. این یادداشت‌ها خود گواه بر علاقهٔ فراوان آنکتیل دوپرون به فرهنگ ایرانی

1- Brown, A Literary of Persia, 46.

۲- رجب‌نیا، همان‌جا، ۱۰.

۳- همو، همان‌جا.

است. یادداشت‌هایی از این دست بود که ایران‌شناسان را به تعمق در شاهنامه نیز واداشت، که می‌گذریم!

آنکتیل دوپرون سرانجام ناگزیر شد تا با تدبیری خطرناک نسخه‌ای از اوستا به دست آورد. این نسخه هرگز به صاحبش بَرگردانده نشد. او سپس برای ترجمهٔ آن دنیا را فراموش کرد. ترجمهٔ وندیداد که دو ماه و نیم وقت گرفت و تالیف فرهنگ پهلوی - فرانسه از کارهایی است که در سورَت انجام گرفته‌اند[1]. در این‌جا جای این گله از خودمان است که هنوز به فکر تألیف فرهنگ پهلوی به فارسی که بی‌نهایت مورد نیاز مخصوصاً دانشجویان است نیفتاده‌ایم. البته کتابی به نام فرهنگ پهلوی تهیه شده است، که اگر تهیه نمی‌شد بهتر می‌بود. در ماه ژانویهٔ ۱۷۶۰ همین‌که آنکتیل از کار ترجمه فارغ شد، تصمیم به فراگرفتن سانسکریت گرفت و از ۳ فرهنگ سانسکریت رونوشت برداشت. سرانجام وقتی که گنجینهٔ نسخه‌های خطی او، علاوه بر نسخه‌ای کامل از اوستا و صفحه‌های نخستین وِدا، به ۱۸۰ جلد رسید و از همهٔ زبان‌ها و لهجه‌های هندوستان نمونه‌برداری کرد، آرزوی دیگری جز رسیدن به پاریس و اهدای گنجینهٔ خود به کتابخانهٔ سلطنتی نداشت. آنکتیل برخلاف میل زیادی که به بازگشت از طریق افغانستان و ایران داشت، به سبب تهیدستی، برای بازگشت ناگزیر از انتخاب یک کشتی انگلیسی، یعنی کشتی دشمن شد. جالب توجه است که این کشتی در حال انتقال فرانسویان اسیر به انگلستان بود. با شناختی که از آنکتیل پیدا کردیم، تردیدی نیست که اگر بازگشت او از راه ایران می‌بود، حتماً یادگارهای ارجمندی هم از ایران برجای می‌ماند.

ما شیفتهٔ غرب نیستیم و بنا نداریم که خودمان را زیر سؤال ببریم و آگاهیم که ایرانیان در گذشته نقش بزرگی در اعتلای فرهنگ و تمدن جهان داشته‌اند و آگاهیم که غربیان رفتاری بدتر نمی‌توانستند با ما داشته باشند. اما خودشیفته هم نیستیم و می‌خواهیم، اگر دانش و دانشمند از آنِ همهٔ مردم جهان است، از نخوت فاصله بگیریم و اندکی بر هوشیاری خود بیفزاییم، آنهم در زمینهٔ ایران‌شناسی!

سرانجام دانشمند جوان، با این‌که پارسیان نیز بر خلاف انتظار، به سبب بدهی‌های او، مخصوصاً بدهی‌های مربوط به خرید کتاب، قصد جلوگیری از سفر اورا داشتند، روز

۱- جمال‌زاده، همان‌جا، ۱۱۱.

۱۵ مارس، ۷ سال پس از حرکت از پاریس، در سورَت به مقصد انگلستان سوار کشتی شد[۱] و ۸ ماه بعد، پس از دست‌وپنجه‌ای که در کشتی با مرگ نرم کرد، به بندر پورتسموث رسید و بلافاصله توقیف شد. آنکتیل پس از آزادی، بی‌درنگ به آکسفورد رفت تا اوستای همراه خود را با ۴ ورق از اوستای کتابخانهٔ بادلین ـ که به خاطر آن به سفری طولانی و پر مشقت تن داده بود ـ مقایسه کند. او پس از دیدار از آکسفورد، روز ۱۵ مارس ۱۷۶۲، به قول خودش فقیرتر از پیش، به پاریس بازگشت. آنکتیل با ورود به پاریس گنجینهٔ گران‌بهای خود را به کتابخانهٔ سلطنتی پاریس تحویل داد[۲] و ثابت کرد که این علم است که برای او مهم است.

اهم کتاب‌های اهدایی آنکتیل دوپرون به کتابخانهٔ سلطنتی پاریس عبارتند از: وندیداد (نسخهٔ پهلوی و زند از روی نسخهٔ دستور جاماسپ)، یسنا به زند و سانسکریت، ویسپرد به زند، یشت‌ها، بخش‌هایی از خرده اوستا و نوشته‌های گوناگون مزدیسنا، علمای اسلام، فرهنگ جهانگیری، برهان قاطع، فرهنگ سروری، سد در، مینُوِیِ خرد، شاهنامه، گرشاسپنامه، برزونامه، فرامرزنامه و جهانگیرنامه و بانوگشسپ نامه (فرزندان رستم)، زرتشت‌نامه، جاماسپ‌نامه، سوسن‌نامه و بهمن‌نامه. استاد صفا، در کتاب ماندگار «حماسه‌سرایی در ایران»[۳] از برخی از این کتاب‌ها سود برده است.

آنکتیل در سال ۱۷۶۷ رساله‌ای به نام «تفسیر نظام الهیات ایرانیان» را برای انستیتوی زبان فرانسه خواند و به عضویت این انستیتو سرافراز شد و در سال ۱۷۷۱ ترجمهٔ اوستا را در ۳ جلد به نام زند ـ اوستا[۴] منتشر کرد که شاهکار او خوانده می‌شود. این کتاب در برگیرندهٔ شرح مسافرت‌ها و آگاهی‌هایی دست اول و گران‌بها از آیین‌ها و آداب زرتشتیان مقیم هندوستان نیز هست. این پیوست ازاین‌روی گران‌بهاست که امروز بسیاری از آداب و آیین‌ها از میان رفته‌اند. زند ـ اوستای آنکتیل ـ با این‌که در آغاز راه هنوز اثری کامل نبود ـ اما چون نخستین است، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این

۱– جمال‌زاده، همان‌جا، ۱۱۳.
۲– غروی، ۲۷؛ همان‌جا، جمال‌زاده، همان‌جا، ۱۱۴.
۳– ص ۳۰۵ تا ۳۰۹.

4- Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, 3 parts, Paris, 1771.

ترجمه، در سال ۱۷۷۱، آغاز کاری بود که هنوز ادامه دارد. آنکتیل که در دورهٔ شکوفایی علمی خود قرار داشت، در سال ۱۷۷۷ «ذیلی بر رسالهٔ دین ایرانی‌ها» را چاپ کرد. ترجمهٔ اوپانیشادها از کارهای سال‌های آخر عمر این فرزانهٔ شیفته است. با ترجمهٔ اوپانیشادها آنکتیل نشان داد که او از ادب مقایسه‌ای (تطبیقی) هم غافل نبوده و متوجه مشترکات ادب باستانی ایران و هند نیز بوده است.

با انقلاب کبیر فرانسه، در ماه اوت ۱۷۹۵، خواستند برای او مستمری مقرر کنند و به این منظور نامه‌ای برایش فرستادند. پاسخ آنکتیل دوپرون معلوم بود: او برای پول کار نکرده است و اگر توانایی می‌داشت باز هم همان کاری را که در پشت سر دارد، انجام می‌داد؛ او پادشاهانه بر نفس خود چیره شد و خوشبخت‌ترین مرد فرانسه بود. آنکتیل در مقدمهٔ ترجمهٔ اوپانیشادها نوشته بود، نان و اندکی شیر و پنیر و آب چاه او را کفایت می‌کند، در سرمای سخت زمستان آتش روشن نمی‌کند و لحاف بر خود نمی‌کشد. وقتی که ناپلئون «انستیتو» را بازگشایی کرد و از او که از اعضای قدیم انستیتو بود، برای سوگند وفاداری دعوت کردند، در جواب نوشت که او نویسنده‌ای بیش نیست، هرگز سوگند وفاداری نخورده‌است و در سن ۷۳ سالگی، پس از عمری رنج، دلش نمی‌خواهد که سوگند وفاداری یاد کند و با خونسردی در انتظار مرگ است، به قانون احترام می‌گذارد، اما روحش ارجمندتر از آن است که برای بنده‌ای که مانند او آفریده‌ای بیش نیست سوگند وفاداری یادکند[1].

حاصل کوشش‌های آنکتیل دوپرون گشوده شدن پنجره‌ای بود به روی فرهنگ و دین ایران باستان. جالب توجه است که چارچوب این پنجره از شرق بود. هنوز دیری از انتشار اوستای آنکتیل دوپرون نگذشته بود که دانشمندی پس از دانشمندی دیگر قدم به میدان تحقیق گذاشت و نامداران بی‌شماری عمر پربار خود را وقف بازشناسی فرهنگ غنی ایران باستان کردند. انگاری اروپا بی‌صبرانه منتظر چشم‌اندازی بود که از پنجره بر چشم می‌نشست!

آنکتیل دوپرون در پاریس، با تکیه بر اندوخته‌های علمی خود، به مقاله نویسی و ترجمه پرداخت و از ۹ ژوئیهٔ ۱۷۶۳ تا ژوئن ۱۷۶۹ نه سخنرانی دربارهٔ زرتشت و

۱- رجب‌نیا، همان‌جا، ۱۳ تا ۱۴.

اوستا و زبان‌های باستانی ایران ایراد کرد[۱]. با این‌که سخنرانی‌ها و نوشته‌های آنکتیل دوپرون موجی از ناسزاگویی به دنبال آورد، اما با او و به کمک او اوستاشناسی، زبان‌شناسی، ایران‌شناسی و بالأخره شرق‌شناسی به معنی عام کلمه وارد مرحله‌ای نوین و جدی شد. برخی به او تاختند، از کنارش بی‌تفاوت گذشتند و سرانجام در برابرش سر تعظیم فرود آوردند. ویلیام جونز ـ که خود سهمی در شرق‌شناسی دارد ـ نخست به او ناسزا گفت، اما چندی بعد به خطای خود اعتراف کرد. به هنگام بنیادگذاری انجمن آسیایی بنگال به دست جونز، آنکتیل دوپرون به او تبریک گفت.

جالب این‌که ولتر و گروه دائرةالمعارف فرانسه ـ برخلاف نوشتهٔ خود ولتر که به عقیدهٔ دیگران احترام می‌گذارد ـ او را دیوانهٔ مصروع و خیالباف خواندند و آنکتیل در نهایت فروتنی به آن‌ها بی‌اعتنا ماند و با فقر و بینوایی روزگار گذراند. سرانجام چشم‌های آنکتیل ضعیف شدند و دست راستش گاهی توان حرکت نداشت و او ناگزیر از تکیه بر عصا شد، اما از ادامهٔ کار باز نایستاد[۲]. نیروی کار در او از علاقهٔ او به انسان نشأت می‌گرفت. او خود در مقدمهٔ زند ـ اوستا می‌گوید، تنها به یک چیز علاقه دارد و آن انسان است[۳].

آنکتیل دوپرون روز ۱۹ ژانویهٔ ۱۸۰۵، پس از نیم‌قرن «عشق‌بازی» با اوستا، در گذشت. تیلیارد، ناشر آثارش، نوشت که انگلیسی‌ها می‌خواستند آثارش را به ۳۰ هزار پوند چاپ کنند و او نپذیرفت. از گفته‌های آنکتیل است که در انتظار حق‌شناسی نباشید، تا با حق‌ناشناس مواجه نشوید. آنکتیل دوپرون برای راه‌یافتن به سرچشمهٔ فرهنگ ایران باستان تا حد فرسودگی تلاش کرد و با انتقال جهان‌بینی دینی ایرانیان باستان به اروپا سبب یک دگرگونی عمیق و پرمایه در نگرش فیلسوفان و متفکران زمان خود شد. اما آن قدر ناسزا شنید و استهزا شد که نظیرش در تاریخ علم نادر است[۴].

در فرانسه، ولتر و یارانش که از هر دستاویزی برای کوبیدن کلیسا بهره می‌گرفتند، خوشحال بودند که خواهند توانست با یافتن دستاویزهای تازه‌ای در آیین زرتشت به جنگ تازه‌ای برضد مسیحیت دست بزنند؛ اما نوشته‌های آنکتیل دوپرون آن‌ها را ناامید

۱- رجب‌نیا، همان‌جا، ۱۲. ۲- رجب‌نیا، همان‌جا، ۱۲.

3- Duchesne-Guillemin, The Religion of Ancient Iran, tr. JamaspAsa, 255.

۴- به تفصیل: Brown, A Literary History of Persia 44 ff..

کرد. در اوستای ترجمهٔ آنکتیل دوپرون چیزی که از آن بتوان برضد مسیحیت بهره گرفت، وجود نداشت[1]. ولتر ناگزیر از انتقاد از خود شد و در فرهنگ فلسفی خود نوشت، دربارهٔ زرتشت زیاد صحبت می‌شود و صحبت خواهد شد[2]. دیری نگذشت که دانشمندان و باستان‌نگاران بی‌شماری راه و کار آنکتیل را دنبال کردند؛ از آن میان: بوف، بورُنوف، اُپرت، اشپیگل، وِستِرگارد، گِلدنِر، گَیگِر، دارْمِستِتِر، ماکس مولِر و بارتُلمِه.

در ایران نیز ـ سرانجام پس از ۲۰۰ سال سکوت نابخشودنی ـ انجمن فرهنگ ایران باستان در اسفند ماه ۱۳۵۱، از راه حق‌شناسی، به مناسبت دویستمین سال انتشار نخستین اوستا، یادنامهٔ آنکتیل دوپرون را در تهران منتشر کرد.

با آنکتیل دوپرون، اوستای هزاره‌های گم‌شده، با تبلور خود، به برخی از دالان‌های هزارتوی هزاره‌های گم‌شده روشنایی بخشید. اینک اوستا فقط یک کتاب دینی مقدس نیست، بلکه دانش زبان شناسی نیز ناگزیر از مراجعهٔ مکرر به آن شده است. امروز هیچ زبان‌شناسی نمی‌تواند بدون مراجعهٔ به اوستا در قلمرو زبان‌های هند و اروپایی گامی استوار بردارد. به این ترتیب فرانسه پیشگام اوستاشناسی شد. پس از آنکتیل، بورُنوف و دارمستِتِر نیز ـ هر یک به سهم خود ـ در این زمینه نقشی دوران‌ساز داشتند.

در حالی که معدود نسخه‌های موجود از اوستا در انگلستان همچنان ناگشوده مانده بودند، نخستین دانشمندی که پیش از آنکتیل دوپرون قدم در راه گذاشته بود، توماس هاید انگلیسی بود که می‌خواست با تکیه بر متن‌های عربی و فارسی به قلمرو اوستا نزدیک شود. آنکتیل، تحت تأثیر کوشش‌های هاید، اوستا را از بایگانیِ راکدِ هزاره‌های گم‌شده بیرون کشید و آن را دوباره به جریان انداخت. تا این زمان در اروپا اشاره‌های جسته‌وگریختهٔ سیاحان، کنجکاوی کسی را دربارهٔ اوستا برنینگیخته بود، اما اینک گویی اوستاشناسان سوگند یاد کرده‌بودند که برای شناخت اوستا، همهٔ توان و همت خود را به کار گیرند.

ترجمهٔ آنکتیل از اوستا، با این‌که با قضاوت‌های متفاوتی روبه‌رو شد، در فضای علمی آن روز با استقبال زیادی مواجه شد. این ترجمه که با آشنایی اندک او با زبان پهلوی و با

۱- رهنما، رهنما، «آنکتیل دوپرون»، هفت هنر، شمارهٔ ۱۴، ۲۷.

2- Duchesne-Guillemin, The Religion of Ancient Iran, tr. JamaspAsa, 256.

آشنایی ناکافی معلم او دستور داراب با زبان اوستایی در سورت انجام گرفته بود، به هیچ وجه ترجمهٔ درستی نبود. بساکه گاهی آنکتیل معلم خودرا خوب نفهمیده بود، اما او با کیاست و با دقت بی‌نظیری کوشیده بود تا روح جهان‌بینی زرتشت را به اروپا بنمایاند[1].

پس از این نخستین ترجمه ـ به جای توجه به درست یا نادرست بودن اصل ترجمه ـ ۵۰ سال دربارهٔ اصالت اوستا بحث و گفت‌وگو شد. در حالی که جونز[2] و ریچاردْسون[3] انگلیسی و مایْنِرز[4] آلمانی از مخالفان همریشگی زند و سانسکریت بودند، کلویْکِر[5] مترجم آلمانیِ اوستایِ آنکتیل، توکسِن[6]، بارتولومِئو[7] و رودِه[8] در مقام دفاع از آنکتیل بودند. همچنین در کار بعدی جونز[9]، مخصوصاً جان لیدن[10]، اِرسکین[11] و بولِن[12] از آنکتیل حمایت کردند. اما در این زمان هیچ‌کس به اندازهٔ راسک دانمارکی راه را برای

1- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/41.

2- Jones, Lettre à M. Anquetil-Du Perron, dans laquelle est compris l'examen desa livres attribués à Zoroastre, Londres s. a. (The works of sir William Jones. vol. X, London, 1807, P. 403).

3- Richardson, A dissertation on the languages, literature and manners of eastern nations (in a dictionary, Persian, Arabic and English), Oxford, 1777.

4- Meiners, de Zoroastris vita, institutis et libris in: Novi commentarii socetatis regiae, Göttingen, 1777-79.

5- Joh. Fr. Kleuker, Zend-Avesta, Zoroasters lebendiges Wort, Riga, 1776-1777, 3 vol; Anhang zum Zend-Avesta, Riga, 1781-1783, 2 Bände in 5 Theilen; Zend-Avesta im Keinen d. i. Ormuzd's Lichtgesetz oder Wort des Lebens an Zoroaster..., Riga, 1789.

6- Tychsen, Commentatio prior observationes historico-criticas de Zoroastre ejusque scriptis et placitis exhibens in: Commentationes Soc. reg., Göttingen, 1793, 112.

7- Santo Bartholomaeo, de antiquitate et affinate linguae zendicae, samscredanicae et germanicae, Rom, 1798.

8- Rhode, Die heilige Sage und das gesamte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder Zendvolks, Frankfurt, 1820.

9- Asiatic Researches II p. 43, Calcutta, 1790.

10- John Leyden, Asiatic Reaserches X, 282.

11- Erskine, On the Sacred Books and Religion of the Parsis in: Transactions of the Literary Society of Bombay, 1819.

12- P. v. Bohlen, Commentatio de origine linguae zendicae e sanscrita repetendae, Kõnigsberg, 1831.

پژوهش‌های بعدی هموار نساخت[۱].

راسک نه تنها با سفر به ایران و هندوستان در سال‌های ۱۸۱۹ تا ۱۸۲۲ مجموعه‌ای از کهن‌ترین نسخه‌ها اوستا را فراهم آورد، که امروز در کپنهاگ نگهداری می‌شوند، بلکه نشان داد که زبان اوستایی زبانی کهن و مستقل و خواهر زبان سانسکریت است و در خانوادهٔ زبان‌های ایرانی قرار دارد. راسک در سال ۱۸۲۶ با انتشار کتاب «دربارهٔ زبان زند و قدمت و صحت زند ـ اوستا»[۲] اصالت اوستا را برای همیشه به اثبات رساند[۳]. خدمت راسک تنها اثبات اصالت اوستا نبود، بلکه او روش تحصیل اوستا را نیز برای اروپاییان پایه‌گذاری کرد[۴].

سرانجام بورُنوف، دانشمند بزرگ فرانسوی، پژوهش‌های اوستاشناسی را بر پایهٔ علمی درستی استوار ساخت. او به سراغ منابعی رفت که از زمان آنکتیل در پاریس بی‌استفاده مانده بودند. او همهٔ امکان‌های موجود را به خدمت گرفت و با تکیه بر ترجمهٔ سانسکریت نریوسنگ از یسنا، که قدیم‌ترین ترجمهٔ قابل‌دسترس بود، کار بی‌نظیر خود را آغاز کرد. بورُنوف در استفاده از ترجمهٔ نریوسنگ، نه تنها از تقلید کورکورانه پرهیز می‌کرد، بلکه هرجا که نیاز بود از او فاصله می‌گرفت. نتیجهٔ کوشش‌های او تفسیری جامع بود از یسنا[5]. در این اثر بزرگ، از ۷۲ یسنا، فقط به یسنا ۱ پرداخته می‌شود، اما جابه‌جا، همه یسناها و قواعد عمومی زبان مورد توجه قرار می‌گیرد. بورُنوف به گات‌ها توجه چندانی نشان نمی‌دهد و با ظرافت خاصی از پرداختن به مسایل در پیوند با اوستا

۱- همو، همان‌جا.

2- Om Zendsprogets og Zendavestas ælde og ægthed, Kopenhagen, 1826.

ترجمهٔ آلمانی این کتاب در همان سال در برلین به چاپ رسید:

Über das Alter und die Echtheit der Zend-Sprache und des Zendavesta, Berlin, 1826.

3- Commentaire sur le Yaçna, l´un des livres religieux des Parses. Ouvrage contenant le texte zend expliqué pour la première fois, les variantes des quatre manuscrips de la Bibliothèque royale et la version sanscrite inédite de Nériosengh, t. I Paris 1833-35.

۴- بار، ۴۴.

5- Commentaire sur le Yaçna, l´un des livres religieux des Parses. Ouvrage contenant le texte zend expliqué pour la première fois, les variantes des quatre manuscrips de la Bibliothèque royale et la version sanscrite inédite de Nériosengh, t. I Paris 1833-35.

می‌پرهیزد[۱]. به این ترتیب بازبینی منظم متن‌های موجود و نقد دستوری و لغوی نوشته‌های تازه نیز آغاز شد که تا به امروز ادامه دارد.

به موازات بورُنوف ـ اما مستقل از او و با تکیه بر منابع کم‌تری ـ بوپ روی دستور اوستایی کار کرد. نخستین قسمت از چاپ اول دستور بوپ تقریباً همزمان با تفسیر بورُنوف منتشر شد. او در بخش‌های چاپ بعدیِ کار خود اغلب به بورُنوف تکیه می‌کند. کمی پس از درگذشت بورُنوف (۱۸۵۲)، وستِرگارد[۲] متن کامل اوستا، و اشپیگل[۳] وندیداد، ویسپرد و یسنا را با ترجمهٔ پهلوی منتشر کرد. اشپیگل به کار خود ترجمهٔ آلمانی همهٔ اوستا را نیز افزوده بود. اینک می‌شد به کهن‌ترین متن اوستای بومی پرداخت، اما در عین حال اختلافِ پایدار بر سر تفسیر اوستا میان دانشمندان نیز آغاز شد. از این پس بحث‌های جدی آغاز شد و پژوهندگان نامدار اوستا که بدون تردید دانش اوستاشناسی مرهون کوشش‌های آنان است، در این باره که اوستای موجود در حقیقت همان اوستای زمان ساسانیان است، و یا این‌که این اوستا حاصل نظریات و برداشت‌های ذهنی روحانیان زرتشتی است به دو دسته شدند: اشپیگل[۴] و یوستی[۵] مدافع

1- Geldner, "Awestalitterarur", Grundriss der iranischen Philologie, II/42.

2- Zendavesta or the religious books of the Zoroastrians, ed. transl., vol. I: The Zend texts, Kopenhagen, 1852-54.

3- Die heiligen Schriften der Parsen, I. Band: Der Vendidad, Wien, 1853; II. Band: Vispered und Yaçna, 1858; Burnoufs altbaktrische Forschungen und ihr Verhältnis zur Tradition in Kuhn's Beitr. 7, 257; id., Arische Studien. Leipzig 1874; Zur Erklährung des Avesta. ZDMG. 25, 297, 26, 697, 27, 649; Zur Textkritik des Avesta ZDMG 36, 586; Ü.d. 19. Farg. des Vendidad Abhandl. der bair. Akad., Bd. VI-VI Leipzig, 1864.

4- F. Spiegel, Commentar über das Avesta. I. Band. Der Vendidat, Leipzig, Vispered, Yaçna und Khorda Avesta, 1868; Zur Interpretation des Vendidad, Leipzig, 1853; Einleitug in die traditionellen Schriften der Parsen. 1. Teil. Grammatik der Huzvâresch-Sprache, Leipzig, 1856; F. Spiegel, Commentar über das Avesta. 2. Teil. Die traditionelle Litteratur der Parsen, 1860 I. Band. Der Vendidat, Leipzig, 1864; II. Band. Vispered, Yaçna und Khorda Avesta, 1868; Zur Interpretation des Vendidad, Leipzig, 1853; Einleitug in die traditionellen Schriften der Parsen. 1. Teil. Grammatik der Huzvâresch-Sprache, Leipzig, 1856.

5- F. Justi, Handbuch der Zendsprache, Leipzig, 1864.

اصالت اوستای سنتی می‌شوند، و دو هارله[۱] و گیگر[۲] نیز به آن‌ها می‌پیوندند. به دنبال بلندشدن صدای مخالف و موافق در روش‌ها و برداشت‌ها، آثار بلند و کوتاه و متنوعی به وجود می‌آید، که حاصل آن بارورشدن هرچه بیشتر اوستاشناسی و همچنین ایران‌شناسی می‌شود. بِنْفای[۳] و به ویژه روت[۴] کفایت اوستای موجود را مورد تردید قرار می‌دهند و فکر می‌کنند که باید از روش مطمئن‌تری استفاده کرد. هوگ[5] نخست پیرو گروه اخیر می‌شود، اما سرانجام پس از بازگشت از هند تا حدودی به دستهٔ نخست معتقد می‌شود. وینْدیشمَن[۶] راه میانه انتخاب می‌کند. در این میان کارهای تعیین کنندهٔ بسیاری انجام می‌گیرد و به زودی دانش نوپای اوستاشناسی از منبع‌های پایهٔ بسیار خوبی برخوردار می‌شود.

پس از تلاش‌های نخستین ـ مثل این‌که رمق اوستاشناسان تمام شده باشد ـ مدتی نسبتاً

1- C. De Harlez, De l'exégèse et de la correction des textes avestiques, Leipzig, 1883; Études éraniennes, Paris, 1880 (de l'alphabet avestique et de sa transcription. Métrique du Gatha Vahistoistis etc.); Études avestiques I JA. 1876 VIII, 487; II 1877 IX, 97; III ib. 289. ZDMG. 36, 627; Zur Erklärung des Awesta ZDMG. 37, 250.

2- W. Geiger, Das dritte Kapitel des Vendidad, ZDMG. 34, 415 fg.

3- Benfey, Einige Beiträge zur Erklärung des Zend, Göttingen, 1850; Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend, Göttingen, 1852-53.

4- R. Roth, Über gelehrte Tradition im Alterthume, besonders in Indien, ZDMG, 21, 1; Beiträge zur Erklärung des Awesta I. II. ZDMG, 25, 1; Über Yaçna 31, Tübingen, 1876; Der Ahuna Vairya, ZDMG, 38, 437.

5- M. Haug, Das erste Kapitel des Vendidad übers. und erläutert, bei BUNSEN, s. § 34; Die fünf Gathas oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger, 1. Abteilung: Die erste Sammlung (Gatha ahuna-vaiti) Leipzig, 1858; 2. Abteilung: Die vier übrigen Sammlungen, Leipzig, 1860; Über die Unzuverlässigkeit der Pahlaviübersetzug des Zendawesta, ZDMG, 19, 578; Über den gegenwärtigen Stand der Zendphilologie, Stuttgart, 1868; Das achtzehnte Kapitel des Vendidad übersetzt und erklärt, München, 1869; Die Ahuna-vairya-Formel, München, 1872.

6- Fr. Windischmann, Die persische Anahita oder Anaïtis, München, 1856; Mithra, Leipzig, 1857; Zoroastrische Studien, Berlin, 1863.

طولانی، بی‌آن‌که کار تعیین‌کننده‌ای انجام پذیرد، به بحث و جدال سپری می‌شود. سود این بحث‌ها فقط در این است که آموخته‌ها و دستاوردها پالوده می‌شوند. در دورهٔ فترت، برای رسیدن به اوستایی کامل، نه تکیه بر سانسکریت کاری از پیش می‌برد، نه توجه به ترجمهٔ پهلوی اوستا. اینک جویندگان در شیوهٔ رسیدن به نتیجه‌ای مطلوب، گاهی به هم نزدیک می‌شوند و زمانی از هم فاصله می‌گیرند.

تحصیل پهلوی، که مدتی در مرحلهٔ «مدرسه‌ای» درجا زده‌بود و توجه به متن‌های پهلوی، که به مرور از هندوستان و ایران به دست آمده‌اند، شکل می‌گیرد. علاقه‌مندانِ توجه به پهلوی درمی‌یابند که بیش از حد به سانسکریت تکیه شده است. کم‌کم شکوفایی در قلمرو پهلوی به دید می‌آید. پژوهش‌های هوگ در پهلوی به ثمر می‌رسد. سر انجام وِست، قهرمان زبان پهلوی و یکی از نامداران جاویدان ایران‌شناسی وارد میدان می‌شود. دانش و کیاست بی‌نظیر او پژوهش‌های پهلوی را از ناچیزترین مرحله تبدیل به دانشی مستقل می‌کند. بررسی کارهای طاقت‌فرسای وِست که موفق به ترجمه و تحشیهٔ بیشتر متن‌های پهلوی شد، خود مطلب مستقلی است که می‌توان در جایی مستقل به آن پرداخت. با وِست اوستاشناسی هم غیرمستقیم متحول شد و سرانجام با پایداری و کوشش‌های دارمِستِتِر، یکی دیگر از اوستاشناسان دوران‌ساز، وارد مرحلهٔ نوینی شد. اوستاشناسانْ نخستین ترجمهٔ کامل اوستا را مرهون دارمستتراند. دارمستتر از همان آغاز کارِ خود توجه به ترجمهٔ ساسانی اوستا و زبان پهلوی و وسعت بخشیدن به میدان دید تاکید دارد. او به ترجمه‌های محلی بها می‌دهد و آن‌ها را به دقت بررسی می‌کند. دارمستتر از هیچ امکان قابل‌دسترس صرف‌نظر نمی‌کند. او بررسی همهٔ ذخیره‌های پهلوی و زند را در برنامهٔ کار خود قرار می‌دهد. او برای به دست آوردن نتیجهٔ بهتر حتی از شاهنامهٔ فردوسی صرف‌نظر نمی‌کند و به خوبی آگاه است که شاهنامه برای هر پژوهندهٔ این قلمرو، همچون ذخیره‌ای پنهان، از جایگاهی صرف نظر نکردنی برخوردار است. دارمستتر، همراه توجهی خاص به سانسکریت وِدایی، نوشته‌های مورخان اسلامی و همچنین عالمان زندهٔ زرتشتی را از نظر دور نمی‌دارد. او همچنین از آداب و آیین‌های زرتشتیان و مرحله‌های گوناگون زبان فارسی و لهجه‌های متفاوت بهره می‌گیرد. سرانجام

حاصل کوشش‌های متنوع دارمستتر به نام زند-اوستا[1] در سال‌های ۱۸۹۲-۱۸۹۳ در پاریس منتشر می‌شود. این کتاب ارجمند یکی از دستاوردهای گران‌بهای اوستاشناسی است و هیچ اوستاشناسی از مراجعهٔ به آن بی‌نیاز نیست. دارمستتر در ترجمه و تفسیر خود تا حد زیادی از ترجمه‌های پهلویِ اوستا استفاده کرده که در پانوشته‌ها به آن‌ها اشاره شده‌است.

سال ۱۹۰۴ سال انتشار یک اثر جاودانی، و باشکوه است: کریستیان بارتُلمِه، زبان‌شناس نامدار آلمانی کتاب حیرت‌انگیز فرهنگ ایرانی باستان[2] خودرا که حاصل صد سال تحقیق اوستاشنان و ایران‌شناسان و خود او بود منتشر کرد. این واژه‌نامه دربرگیرندهٔ همهٔ واژه‌های اوستایی و فارسی باستان بود که تا زمان تألیف شناخته شده بودند. پس از شرح هر واژه، در جایی که آمده بود، معادل‌های پهلوی نیز آورده و به منابع لازم اشاره شد. یک سال بعد، در سال ۱۹۰۵ ترجمهٔ ۱۷هاتِ گات‌ها[3] را نیز در اشتراسبورگ منتشر کرد. سپس فریتْس وُلْف، بر اساس فرهنگ بارتُلمه، متن اوستایی را که گِلدنِر درکتاب خود آورده بود، به استثنای گات‌ها، ترجمه و به نام «کتاب‌های مقدس پارسیان»[4] در سال ۱۹۱۰ در برلین-لیپزیگ منتشر کرد. این ترجمه را بارتُلمه ویرایش کرده بود.

شگفت‌انگیز و قابل تأمل است که در ایران - میهن اوستا - با همهٔ نقشی که این کتاب در فرهنگ ایران و نیز در مقام کتاب مقدس زرتشتیان داشته است، تا ابراهیم پورداوود تقریباً، جز بسنده کردن به نویسش‌های گوناگون از این نام، از قبیل بستاه، البستاه، ابستا، الابستا و الابستاق و غیره، هیچ اقدامی برای شناخت اوستا و معرفی آن نشده بود. در حالی که اروپا دو قرن تمام بی‌آگاهی و مشارکت ایرانیان راه را به سوی اوستا گشوده و آن را با صدها مقاله و کتاب هموار کرده بود. شگفت‌انگیزتر این‌که، جز جسته و گریخته، چیزی از این غوغای ۲۰۰ ساله به‌گوش ایرانیان نرسیده بود.

1- Le Zend-Avesta Annales du Musée Guimet, 3 vils., Paris, 1892-1893.

2- Altiranisches Wörterbuch, Strassburg. 1904.

3- Die Gathas Zarathustra's, Strassburg, 1905.

4- F. Wolff, Die heiligen Bücher der Parsen, Strassburg, 1910.

پورداوود را می‌توان نخستین پردازندهٔ به اوستا در ایران به شمار آورد که تقریبا تمامی عمر خودرا، با تکیه بر ترجمه‌هاو پژوهش‌های دانشمندان اروپایی و محققان پارسی هندوستان، صرف ترجمه و تفسیر همهٔ بخش‌های معروف به اوستا کرد. قلمرو کارهای علمی پورداوود آنچنان وسیع است که اغلب نام او را در ایران معاصر مترادف با اوستا می‌دانند. بدون تردید هیچ پژوهندهٔ ایرانی پس از پورداوود بی‌نیاز از کارهای او ـ اگرچه اغلب این کارها ترجمهٔ کارهای غربیان‌اند ـ نبوده است. او خود در مقدمهٔ یشت‌ها می‌نویسد:

«در ترجمهٔ یشت‌ها بخصوصه از این کتاب و فرهنگ لغات بارتولومه استفاده کردم و در موارد مشکله مندرجات آنها را ترجیح دادم».

شاید پورداوود به ندرت و تنها در حاشیه‌کار مستقلی کرده باشد، اما تنها بودن او در این میدان از او در ذهن ایرانیان، که به منظر تازه‌ای دست یافته بودند، دانشمندی اوستاشناس ساخته است، که روانش شاد باد[1].

پس از پورداوود، به جلیل دوستخواه باید اشاره داشت که ترجمهٔ همهٔ آن چیزی را که اصطلاحاً اوستا نامیده می‌شود، در سال ۱۳۷۰ در ۲ مجلد منتشر کرد. این کتاب دست‌کم به ایرانیان این امکان را می‌دهد تا برداشتی از آنچه که امروز اوستا نامیده می‌شود داشته باشند. زبان ترجمه بسیار شیوا و پخته است. همچنین در پایان مجلد دوم آگاهی‌های سودمندی در دسترس خوانندگان قرار می‌گیرد[2].

۱- کارهای پورداوود عبارت‌اند از: ترجمهٔ گات‌ها، بمبئی، ۱۳۰۵؛ یشت‌ها، در دو مجلد، بمبئی، ۱۳۰۷ و ۱۳۱۰؛ یسنا، در دو مجلد، بمبئی، ۱۳۱۲ و ؟، ویسپرد، تهران، ۱۳۴۳. همهٔ این ترجمه‌ها گفتارهای کوچک و بزرگ و همچنین پانویس‌های سودمندی را در برمی‌گیرند. این گفتارها و پانویس‌ها، از آغاز انتشار تاکنون، همواره مورد استفادهٔ دانشجویان و اوستاشناسان نوپای ایرانی بوده‌اند. یادداشت‌های گاثاها،ایرانشاه، خرمشاه، سوشیانس، یزدگرد شهریار، پوراندخت‌نامه، گفت و شنود پارسی، هرمزدنامهٔ، اناهیتا، بیژن و منیژه، فریدون و کتاب ارجمند فرهنگ ایران باستان از دیگر کارهای پورداوودانّد.

۲- برخلاف برداشت عمومی، ایران از نظر اسطوره یکی از غنی‌ترین کشورهای جهان است. متأسفانه پیوند مردم با این اسطوره‌ها بسیار اندک است. اغلب دیده می‌شود که هنرمندان ایران، برای آفرینش اثری هنری، دست خالی‌اند. برای نمونه، در سرزمین یشت‌ها، ←

اشارهٔ به این نکته ضروری است که ما در ایران به سبب ایرانی‌بودن و نزدیک بودن به زرتشتیان و همچنین موبدان و دستوران زرتشتی مقیم هندوستان دست بازتری از اروپاییان در اوستاشناسی داشته‌ایم. در حالی که نقطهٔ آغاز اروپاییان صفر بوده‌است، بهانهٔ همیشه‌مهیای در دسترس‌نبودن امکانات و منابع برای پژوهش، آنان را هرگز کفایت نکرده‌است. ما امروز هم برای زیارت کارهای تازه‌ای در این قلمرو چشم به دست مغرب‌زمینی دوخته‌ایم. همچنین بوده‌است بازخوانی خط میخی فارسی باستان و تدوین دستور این زبان. شاید این گله سودمند باشد که چرا امروز اگر دانشمندی ایرانی به هنگام پرداختن به اوستا، در اظهارنظری بر نوشته‌ای غربی تکیه نداشته باشد، کار او چندان اعتباری نخواهد داشت و چرا ما وقتی دربارهٔ خود می‌نویسیم، نوشته‌ای را مستند می‌خوانیم که تکیه بر کارهای اروپاییان دارد؟[۱] شمار نوشته‌های بیگانگان دربارهٔ ما سرسام‌آور است. به راستی سرسام‌آور! اما اگر ما از همین‌جا هم که هستیم آغاز کنیم، کار زیادی برای انجام دادن وجود دارد.

در این‌جا جا دارد که نام‌های روان‌شادان محمدتقی بهار و صادق هدایت (و محمدجواد مشکور، ذبیح‌الله صفا و محمد معین)، که در دوران ما برای نخستین بار متن‌هایی از پهلوی را به فارسی برگردانده‌اند، از قلم نیفتد.

→ نمی‌بایستی نگارگران و تندیس‌سازان ما خود را از نظر «موتیو» تا این اندازه در تنگنا می‌دیدند. از این روی نوشته‌هایی از این دست می‌توانند در بالا بردن سطح آگاهی مردم بسیار سودمند باشند.

۱- با این همه، چندی پیش، در آغاز کتابی در بارهٔ آریاییان، نویسنده به خود بالیده بود که برای تألیف کتاب خود از هیچ اثر خارجی استفاده نکرده است! در گفت‌وگویی که با این نویسنده داشتم، با حالتی برافروخته می‌گفت او همیشه دست‌های خود را در ظرفی از آب یخ نگه می‌دارد، تا به هنگام برخورد با شرق‌شناسی خارجی، دست‌هایش آمادگی لازم را برای نواختن سیلی داشته باشند!

یادآوری می‌کنم که پس از خواندن کتاب او، دریافتم که اگر او مستقیم یا غیرمستقیم از نوشته‌های ایران‌شناسان خارجی استفاده نمی‌کرد، قادر به نوشتن حتی یک جمله نمی‌بود. البته او می‌تواند خوشحال باشد که خطاهای او در کتاب، همان خطاهای غربیان است.اما این تفاوت که غربیان در کارهای بعدی خود، کم و بیش، به خطاهای خود پی برده و آن‌ها را اصلاح کرده‌اند.

تاریخچهٔ تدوین اوستا

اکنون ببینیم که اوستا چگونه تدوین شده‌است و ما امروز بیشتر چه کتابی را اوستا می‌خوانیم و چه چیز را باید اوستا بدانیم. از پیش باید گفت که آگاهی ما دربارهٔ اوستا، با همهٔ کوشش‌هایی که شده است، بسیار اندک است و چون ناگزیر بوده‌ایم که پژوهش خود را از سیاهی‌های تاریخ آغاز کنیم، این آگاهی بسیار آسیب‌پذیر است. بنابراین باید که نگران نوشتهٔ خود باشیم و آنچه راکه می‌نویسیم حجت نپنداریم. در میان کتاب‌های دینی تنها قرآن است که تکلیف شفّافی دارد و تاریخ دیگر کتاب‌ها، به نسبت فاصله‌ای که از زمان ما می‌گیرند گنگ، پیچیده و گاهی آمیخته با افسانه است. تورات و انجیل نیز کم و بیش سرگذشتی همانند اوستا دارند. با این تفاوت که به نسبت شمارِ کلیمی‌ها و مسیحی‌ها در مقایسه با زرتشتیان و به سبب کهن‌تر بودن آیین زرتشت آگاهی ما دربارهٔ اوستا ناچیزتر است. البته رونق سنت فرهنگ شفاهی در ایران و فرهنگ کتبی در میان کلیمی‌ها و مسیحی‌ها هم نقش تعیین‌کنندهٔ خود را دارد.

اوستای موجود که از سدهٔ ۷ هجری است و کهن‌ترین نسخهٔ آن در هندوستان به دست آمده، بخش کوچکی است از اوستای مشهور به ساسانی که به شمار واژه‌های نیایشِ «اَهُونَه‌وَر»[1] از ۲۱ نسک درست شده‌بوده‌است[2]. از این بحثِ ۲۰۰ ساله که اوستا از چه تاریخی صورت مکتوب پیدا کرده و نخستین بار به چه خطی نوشته شده است، دیگر شاید هرگز نتوان نتیجه‌ای گرفت. سنت روایت شفاهی در ایران باستان سبب شده‌است که رد پایی مطمئن بر جای نماند. ازاین‌روی به رغم پیشرفت بسیار در اوستاشناسی، هنوز تردیدهای زیادی برای تعیین تاریخی دقیق وجود دارد. یکی از دشواری‌های پژوهش را می‌توان از میان رفتن بیش از سه چهارم اوستای مکتوب ـ که بسیار معدود بوده است ـ دانست. این نکته نیز جالب توجه است و از آن نباید به سادگی گذشت که از سویی در اوستا هرگز فعل «نوشتن» به‌کار نرفته، و از سوی دیگر فعل پرکاربردِ خواندن نیز نباید به معنای خواندن از نوشته‌ای تلقی شود. این امر می‌تواند ناشی

۱– بخش دوم.

۲– دینکرد، کتاب ۸، فصل ۱، بندهای ۱۸ تا ۱۹.

از نانوشته‌بودن اصل اوستا بوده‌باشد، که دستخوش دگرگونی بی‌امان، سینه به سینه، به زمانِ نخستین دورهٔ مکتوب خود رسیده است. بنابراین، اگر پیش از مکتوب‌شدن اوستا بخشی از آن از میان رفته، این نه بدان معنی است که متنی حتماً گم شده، بلکه این امکان نیز وجود دارد که تنها حافظ آن متن به ناگهان درگذشته یا کشته شده است و طبعاً در تاریخ هزاره‌هایی که ما آن‌را هزاره‌های گم‌شده می‌خوانیم، چنین چیزی به فراوانی اتفاق می‌افتاده‌است.

به این نکتهٔ بسیار مهم نیز باید اندیشید که ازبرکنندگان گمنام اوستا انگشت‌شمار و پراکنده بوده‌اند. اظهار نظرهایی که بر پایهٔ حدس و گمان در بارهٔ اوستا می‌شود آنچنان آشفته‌اند که باستان‌نگار نمی‌تواند پایبند آن‌ها شود. بنابراین، داستان انتقال اوستا از معبد آذرگشنسپ یا استخر در زمان حملهٔ اسکندر[1] به افسانه نزدیک‌تر است تا به واقعیت، و نمی‌توان از پس و پیش کردن محتوای آن و افزودن چند شاهد متأخر به آن به حقیقت نزدیک شد. اگر گزارش نامهٔ تنسر و نظائر این گزارش، که ظاهراً آبشخور همهٔ آن‌ها یکی است، موثق می‌بود، آنگاه می‌توانستیم وجود اوستای مکتوب را، دست‌کم در تاریخ حملهٔ اسکندر قطعی بدانیم. اما به گمان، خود تنسر را به نوعی باید در تدوین اوستا سهیم یا دخیل دانست. ظاهراً این تنسر بوده که اردشیر را واداشته که فرمان دهد، تا هرکس که بخشی از اوستا را از بر دارد، به دربار بیاید و نزد تنسر بخواند و چنین شده که متن‌های شفاهی، پس از گزینش، گردآوری شده و سرانجام در زمانی نامعلوم به تحریر درآمده‌اند[2]. در این صورت نیز، اوستای موجود نمی‌تواند همان اوستای تنسر باشد. چون در هر زمانی این امکان وجود داشته‌است که شخصی عادی یا روحانی مدعی ازبربودن بخش دیگری از اوستا بوده باشد.

در نوشته‌های یونانیان نیز اشاره‌ای به اوستا و انتقال آن نشده‌است. در هرحال بعید

۱– نامهٔ تنسر، ۵۶: «می‌دانیم که اسکندر کتاب دین ما دوازده هزار پوست [گاو] بسوخت به استخر سیکی از آن در دل‌ها مانده بود و آن نیز جملهٔ قصص و احادیث، و شرایع و احکام ندانستند، تا آن قصص و احادیث نیز، از فساد مردم روزگار و ذهاب ملک، و حرص بر بدعت و تمویهات، و طمع فخر از یاد خلایق چنان فروشد، که از صدق آن الفی [؟] نماند، پس لابد چاره‌ای نیست که رأی صایب، صالح [در] احیای دین [باشد] و هیچ پادشاه را وصف شنیدی و دیدی جز شهنشاه را که برای این کار قیام نمود؟»

۲– نک: بویس، تاریخ کیش زرتشت، ۱۴۴–۱۴۵، جلد ۳.

است که یونانیان اوستا را با خود برده و هیچ گزارشی در این خصوص نداده باشند، یا لااقل اثری از قطعه‌ای از چنین اوستایی برجای نمانده‌باشد. مهم‌تر از همه این‌که خط اوستای زمان اسکندر خود مسأله‌آفرین است. اوستای این زمان با چه خطی صورت مکتوب یافته بوده‌است؟ ایران‌شناسی هنوز بر سر خط این دوره از تاریخ ایران باستان مشکل دارد. علاوه بر این انتظار می‌رود که از چنین اوستایی ربوده‌شده، نسخه‌ای در جای دیگری از شاهنشاهی بزرگ ایران وجود می‌داشت. برای وجود این امکان که به دستور اسکندر همهٔ اوستاهای موجود از میان رفته‌اند نیز دلیل قابل اتکایی وجود ندارد. علاوه بر این، با وجود رونق خط آرامی در دربار هخامنشیان، هنوز وجود اوستایی را که به خط آرامی نوشته شده‌بوده‌باشد، نمی‌توان محقق دانست.

کوشش می‌شود تا با تکیه بر تاریخ طبیعی پلینی[1] کتابی را که هِرمیپوس[2] رومی در سدهٔ سوم پیش از میلاد دربارهٔ آیین ایران نوشته، ترجمه‌ای از اوستا ـ که ظاهراً به خط آرامی بوده است ـ بدانند، که به قول پلینی ۲ میلیون بند داشته است[3]. با این‌که مورخ ایرانی با میل فراوانی تمایل به پذیرفتن گزارش پلینی دارد، پذیرفتن این که او زمان زرتشت را از ۶ هزار سال پیش از افلاتون می‌داند خالی از اشکال نیست. دو میلیون بندِ ادعاشده نیز تنها می‌تواند آدمی را به یاد ۱۲ هزار پوست گاو مورخان اسلامی بیندازد. آگاهی ما دربارهٔ اوستا در زمان ساسانیان کمی شفاف‌تر است. با شواهد موجود می‌توان در وجود اوستای مکتوب در زمان ساسانیان تردید نداشت. در هر حال باید همواره توجه داشت که میان اوستای مکتوبِ موجود و اوستای ساسانی بیش از هزار سال و میانِ آن و اوستای شفاهی بیشتر از ۲ هزار سال فاصله است و هیچ اظهار نظری نمی‌تواند حتی به قلمرو حقیقت نزدیک شود.

اوستای مکتوبِ عصر ساسانی، یا به تعبیری مختصر و متداول «اوستای ساسانی»، مجموعه‌ای بوده است از گات‌های زرتشت (بخش اصلی کتاب مقدس) و افزوده‌های به ظاهر شفاهی معتنابهی از زمان اشکانیان (۲۵۰ پیش از میلاد–۲۲۶ میلادی) و ساسانیان

1- Plinius, Naturalis Historia, XXX, 2. 3.

۲– گزارش پلینی، متکی بر مهاجرت کنیدوس، Hermippos و ارسطو، شاگردان کالیماخوس، است.

3- F. Altheim / R. Stiehl, Geschichte Mittelasiens im Altertum, 248-263.

(۲۲۶-۶۵۱ میلادی). در مقام مقایسه بین این دو، به‌گمان افزوده‌های اشکانی را بیشتر می‌توان در میان بخش‌های اساطیری و در پیوند با فرهنگ ملی عاری از فشار خارجی و دولتی، مانند آبان‌یشت، فروردین‌یشت، تیریشت و به خصوص مهریشت جست؛ در حالی که افزوده‌های ساسانی بیشتر مسائل کم‌ارزش آیینی و احکام را شامل می‌شوند، که تحت نفوذ روحانیان و قضات حکومت تدوین شده‌اند. بخش عمده‌ای که امروز از به اصطلاح اوستا در دست است، بیشتر شامل ادعیه و احکام دینی مبتنی بر رای شخصی موبدان، به خصوص از عهد ساسانی است. همچنین از آنجا که در زمان ساسانیان برای نخستین بار دین زرتشتی دین رسمی کشور شد، به دستور فرمانروایان ساسانی، برای تسلط بیشتر بر مردم، موبدان ناگزیر از تألیف آیین‌نامه‌هایی بودند که تقریبا ناظر بر همهٔ رفتارهای روزمرهٔ مردم بود. به‌گواهی نشانه‌های موجود، قدرت و نقش موبدان زرتشتی در زمان ساسانیان حیرت‌انگیز بود. کرتیر[۱] نمونهٔ خوفناک این قدرت است.

شاید باورکردنی نباشد که از اوستای مکتوب، با وجود جایگاه پراهمیت آن در جامعهٔ ساسانی، نمی‌توانسته است بیش از یکی دو نسخه وجود داشته باشد، که آن هم در اختیار مرکزیت دینی بوده‌است[۲] و عامهٔ مردم به فراخور جایگاه اجتماعی خود می‌بایستی بخش‌هایی از اوستا را از حفظ می‌داشتند. بنابراین اوستایی که مردم با آن سر و کار داشتند اوستایی مکتوب نبود. باید به این موضوع نیز اندیشید که مردم با گذشت زمان و به مرور از زبان اوستایی فاصله گرفته بودند و مطالب اوستا به زحمت قابل درک همگان بود و در نتیجه در نقل شفاهی همواره می‌توانست دستخوش دگرگونی باشد. البته گات‌ها که در قالب شعر بسیار استواری سروده شده‌اند، از گزند در امان مانده‌اند[۳]. از ترجمه‌های پهلوی اوستا پیداست که موبدان و دست‌اندرکاران، به هنگام ترجمهٔ سرودهای گات‌ها مشکل داشته‌اند.

۱- نک: کرتیر.

2- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 13-14.

۳- قابل‌قیاس با نمازی که مسلمان‌ها می‌خوانند. روستاییان و بی‌سوادان قرن‌ها است که نماز را با متنی عربی، به طور شفاهی می‌آموزند و هرگز آسیبی به آن وارد نمی‌آورند. البته با این تفاوت که با سوادها همواره حضور داشته‌اند.

از اشارهٔ نامهٔ تنسر[1] نیز ـ به رغم احتمال افسانه‌ای‌بودنش ـ می‌توان چنین برداشت کرد که از اوستا نسخه‌های فراوانی وجود نداشته است. به خصوص باید به این نکته توجه کرد که در نامهٔ تنسر به صراحت آمده است که تنها «سه یکی از اوستا در دل‌ها مانده بود و آن نیز جملهٔ قصص و احادیث و شرایع و احکام بود و این قصص و احادیث نیز از فساد مردم روزگار، و حرص و بدعت و طمع فخر از یاد خلایق رخت بربست». از سوی دیگر رونق حکومت مذهبی و به عبارت بهتر فشار بیرونی، اوستای شفاهی را با هر متنی که داشت به کلی دگرگون ساخت. طبیعی‌است که با ساختار حکومت ساسانیان، تعداد اعضاء طبقهٔ روحانیان نیز افزایش یافته باشد. اینان کوشیدند تا اوستای ساسانی را هر چه بیشتر به زندگی روز مرهٔ مردم گره بزنند. با این همه، خبرهای مربوط به تدوین اوستای «نو» بسیار ناچیز است و نیز به آنچه که در دست است اعتماد چندانی نیست؛ مثل گزارش که دینکرد می‌گوید: به دستور داریوش سوم اوستایی که زرتشت آورده بود در دو نسخه تهیه شده و در گنج شیزگان[2] و در دژنبشت قرارگرفت و این دو نسخه با حملهٔ اسکندر از میان رفت و دوباره در زمان بلاش اشکانی، آنچه که در سینه‌ها مانده، یا به صورت نوشته‌های پراکنده از گزند حمله در امان مانده بود از نو گردآوری شد. سپس تنسر به دستور اردشیر بابکان دست به تنظیم اوستای واقعی زد و پس از او شاپور دوم کار پدر را دنبال کرد و همهٔ مطلب‌های پزشکی و نجومی و نیز هر آنچه راکه در هندوستان و یونان مانده بود در یک کتاب جمع آوری کرد.

معراج ارداویراف[3] و نقش آذرباد مهرسپندان نیز ـ که به قول حمزه[4] در زمان شاپور دوم می‌زیسته ـ فقط به این برداشت کمک می‌کند که اوستا در زمان ساسانیان تدوین شده و از صافی بینش دینی این سلسله گذشته است. گزارش‌های موجود، در یک جمع‌بندی نهایی، به این احتمال قوت می‌بخشد که در زمان شاپور دوم واقعاً انجمنی به کار تدوین اوستا پرداخته بوده باشد. در این زمان مانویتِ سرکوب‌شده بود و مسیحیت ـ در حالی که گرویدن به آن برای ایرانیان ممنوع بود ـ از مرزهای غربی در حال رخنه بود. بنابراین، امکان زیادی وجود دارد که شاپور دوم آذربادِ مهرسپندان را مامور

۱- ص ۵۶.
۲- بخش دوم: آذر گشنسپ.
۳- ارداویراف نامه، فصل اول.
۴- ص ۵۳.

جمع‌آوری بخش‌هایی از اوستا کرده باشد که در اصالت آن‌ها تردیدی وجود نداشته‌است. البته در چنین صورتی طبیعی به نظر می‌رسد که بینش زمان شاپور و ساسانیان در آن دمیده شده باشد[1]. اشپیگل[2] افزودن خرده اوستا به مجموعهٔ اوستا را مربوط به این زمان می‌داند. زیرا با خرده اوستا، مشارکت در انجام وظایف و تکالیف دینی، برای غیرروحانیان نیز امکان‌پذیر می‌شود. در واقع نیازی نبود تا برای هر سؤالی به یک روحانی مراجعه کرد. به گمان نگارنده این نظر هنگامی درست است که دسترسی به کتاب بیشتر از همین امکان در زمان ساسانیان می‌بود.

در هر حال اوستای شفاهی از هر زمانی که بوده باشد، دربارهٔ اوستای مکتوب هر چه از زمان ساسانیان به سوی گذشته بیشتر فاصله بگیریم، صرف نظر از خط این اوستا، امکان بازیافت حقیقت کمتر می‌شود. تکرار این حقیقت تعیین‌کننده است که هرچه بخواهیم اوستای مکتوب را قدیم‌تر بدانیم، مسألهٔ خط این اوستا بیشتر مطرح می‌شود. خط آرامی بدون مصوت، برای متنی اوستایی، با نام‌های خاصِ دشوار فراوان، خط مناسبی نیست. چنین بود که پس از پیدایش خط پهلوی، نیاز به اختراع خط اوستایی، با ویژگی منحصر به فرد خود، برای نوشتن آواهای گوناگون، به وجود آمد.

زبان اوستا در زمان تدوین، مانند زبان دعاها یا نیایش‌های اوستایی که در مراسم جمعی به وسیلهٔ روحانیان زرتشتی خوانده می‌شد، برای مردم اصلا و برای خود روحانیان غالبا مفهوم نبود. ناگزیر برای کاربرد عملی‌تر، اوستایِ اوستایی به زبان روز مردم، یعنی فارسی میانه یا پهلوی، ترجمه و تفسیر شد. این ترجمه‌های آکنده از تفسیرهای [دلخواه] و تعبیرهای خشک، «زند» خوانده می‌شد که در لغت به معنی تفسیر و گزارش است[3]. پس اوستای ساسانی آمیخته‌ای بود از اوستا و شرح مسایل اعتقادی روز و مطالب کم‌ارزش قانونی و آیینی از موبدان. از این روی است که اوستا، گاه به مسامحه، «زند و اوستا» نیز خوانده شده است. نخستین پژوهندگان اوستا در اروپا، آن را زند-اوستا خواندند و به غلط، زبان «زند» به معنی زبان اوستایی رواج پیدا کرد و این

1- Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/783.

۲- همان‌جا.

3- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 2-3.

اشتباه مدتی طولانی دوام یافت[۱]. البته این اشتباه از آنجا ناشی می‌شود که هیچ‌گونه نشانی از نام واقعی زبان اوستایی ـ چه در ایران و چه در جایی دیگر ـ بر جای نمانده‌است. اوستاشناسان در آغاز کار خود نمی‌دانستند نام زبان کتابی که بر روی آن کار می‌کنند چیست. زرتشتیان ـ چون کتاب دینی خود را اوستا می‌نامند ـ زبان کتاب خود را اوستایی نامیده‌اند! مانند این‌که بنی اسراییل، مسیحی‌ها، مسلمانان عرب، یا بی‌شماری از هندوان بخواهند زبان خود را توراتی، انجیلی، قرآنی، یا بودایی بنامند...این هم یکی دیگر از نشانه‌های هزاره‌های گم‌شده است. بالأخره ما هم عادت به نامیدن زبانمان داشته‌ایم. برای نمونه، زبان فارسی میانه را پهلوانی یا پهلوی نامیده‌ایم. آیا نام گم‌شدهٔ زبان اوستایی نیز پهلوانی بوده است؟ غیرمنطقی می‌نماید که ایرانیان از روزگاری به بعد، پس از هزاره‌ها زندگی تاریخی، به زبان خود نام تازه‌ای داده باشند. آیا می‌توان زبان فروردین‌یشت، یا آبان‌یشت را «پهلوانی باستان» نامید؟ بالأخره کسانی که زبان و خط پهلوی را چنین نامیده‌اند، دلیلی برای گزینش خود داشته‌اند؛ وگرنه دریافت نام پهلوی برای مردمِ مثلاً دورهٔ ساسانی، بسیار دشوار می‌بود.

واژهٔ اوستا

جالب توجه است که در خود اوستا، به نام اوستا برنمی‌خوریم. تنها یک بار در یسنا ۲۹[۲] اشاره شده که هوم بدانان که به دلخواه به آموزش «نسک» نشینند، پاکی و فرزانگی می‌بخشد. پیداست که در این‌جا منظور از «نسک»، کتاب مقدس آیین زرتشت است. چون دلیلی در دست نیست که از بردن نام اوستا پرهیز می‌شده است، می‌توان گمان برد که در زمان تدوین اوستا، واژهٔ اوستا وجود نداشته است[۳].

نام اوستا که به وسیلهٔ آنکتیل دوپرون به صورت زند اوستا به اروپا راه یافته و کم و

۱- این اصطلاح در بیشتر کارهای نخستین اروپاییان دربارهٔ اوستا به چشم می‌خورد.
۲- بند ۲۲.
۳- بارتلمه (Altiranisches Wörterbuch, 1060) اصل معنی نسک را «دسته (بسته)» (مانند یک دسته گل) می‌داند. به عبارت دیگر، نسک را می‌توان «مجموعه» یا «جُنگ» (کتاب) معنی کرد. این همان واژه‌ای است که در عربی «نسخ» و «نسخه» شده است.

بیش به همین صورت مشهور شده، در متن‌های دوره اسلامی نیز اغلب، با نویسش‌های گوناگون، به همین صورت آمده است.

واژهٔ اوستا خود یک بغرنجی است. برای کاربرد واژهٔ اوستا در دوره‌های پیش از ساسانیان سندی در دست نیست و معلوم نیست که اشکانیان یا هخامنشیان کتاب مقدس آیین خودرا چه می‌خوانده‌اند. این نام در متن‌های پهلوی به صورت «اَویستاک»، «اَپَستاک» و در پازند، اوستا آمده است. دربارهٔ ریشه و معنی اوستا هنوز نتیجه‌ای قطعی به دست نیامده است. گمان اُپرت[1] برای یکی‌دانستن واژهٔ فارسی باستان «اوپَستا»، (اوپرت: «اَپَشتا-») به معنی یاری و کمک، در سنگ‌نبشتهٔ بیستون[2] نیز با اقبال چندانی روبه‌رو نشد[3]. اوپَستام از «اوپه» به معنی «کنار»، «به» و «بر» و «ستا» ایستادن، درست شده است[4]. بیشتر این امکان می‌تواند وجود داشته باشد که اوستا، مانند «وِدا»ی سانسکریت بر مفهومی مانند «خرد» دلالت بکند. نیبرگ آن را[5] «پایه و اساس» ترجمه کرده است.

حتی در دورهٔ اسلامی، تا آغاز اوستاشناسی نیز نام اوستا نامی جا افتاده نبوده است. شکل‌های گوناگون این واژه را در دورهٔ اسلامی نمی‌توان تنها ناشی از مسامحه دانست. چنین به نظر می‌رسد که راه انتقال این نام از هزاره‌های گم‌شده به دورهٔ اسلامی بسیار ناهموار بوده‌است! اوستا در متن‌های پس از اسلام به شکل‌های «اویستا»[6]، «بستاق»[7] «بستاه» و «ابستا»[8]، «آبستا»[9] و نظایر این‌ها آمده است. هیچ‌یک از گزارش‌های این مورخان، برای پرداختن به نام اوستا، قابل اتکا نیستند برای نمونه:[10]

> «ابستا ۲۱ سوره داشت [هماهنگ با دینکرد] و هر سوره ۲۰۰ ورق بود...این خط را زرادشت پدید آورد. ابستا را به وسیلهٔ میله‌های طلا به زبان فارسی قدیم [اوستایی] بر ۱۲ هزار

1- Oppert, Journal Asiatique, 1872, XIX, 293; De Harlez, JA. 1876, VIII, 487; Spiegel, Die altpersischen Keilinschriften, 103; Geldner, "Awestalitteratur", Grumdriss der iranischen Philologie, II/2.

2- DB, IV, 62; Kent, Old Persian, 129.

3- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/ 2.

4- Hinz, Neue Wege im Altpersischen, 154.

5- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 2.

۶- حسینی علوی، بیان‌الادیان، ۱۷.

۷- مجمل‌التوارخ و القصص، ۱۲.

۸- مسعودی، مروج‌الذهب، ۲۲۹/۱؛ التنبیه و الاشراف، ۸۶/۱.

۹- حمزهٔ اصفهانی، تاریخ سنی‌الملوک الارض و الانبیاء، ۵۰.

۱۰- نک: بالاتر.

پوست گاو کنده بودند... زرادشت برای ابستا شرح نوشت و آن را زند نامید...آنگاه آن را از زبان پهلوی به پارسی ترجمه کرد. سپس شرحی برای زند نوشت و آن را پازند نامید... اسکندر آن را بسوخت»[1].

معلوم است که نویسنده‌ای چون مسعودی، مانند دیگر نویسندگان دورهٔ اسلامی، کم و بیش مانند امروز، دربارهٔ اوستا در گیجی مطلق بوده است. آیا می‌توان گفت که آگاهی زمان او و دست کم زرتشتیان بیشتر از او بوده است؟

نسک‌های اوستا

با آن چیزی که به نام اوستا در دست است، نمی‌توان به حجم نخستین و تقسیم‌بندی آن پی برد. به سبب کمبود منبع، کافی است که خبری شاید غلط یا نادقیق به دست آید؛ این خبر بی‌درنگ به نوشته‌ها راه می‌یابد و آن قدر می‌گردد و می‌چرخد، که کم‌کم کنار گذاشتن آن دشوار می‌شود. گزارش بلعمی نیز ناشی از خبری است که حتماً، دست کم به گفتار و سینه به سینه، از گذشته‌ای دور آمده بوده است. فایدهٔ این گونه گزارش‌ها در این است که نمایانندهٔ برداشت زمانی دور از مسأله است[2]. در مجموع چنین برداشت می‌شود

۱- مسعودی، التنبیه...، ۸۶-۸۷.

۲- ترجمه و تکملهٔ تاریخ طبری، ۶۵۶-۶۵۷: «بدان که زرتشت به وقت پادشاهی گشتاسب بیرون آمد و دعوی پیغمبری کرداز خدای تعالی و شریعت مغان او نهاد و مَلِک گشتاسب او را پذیرفت و از پادشاهی او سی سال گذشته بود که زرتشت به نزدیک وی آمد. آنگه ده سال دیگر پادشاهی کرد و این زرتشت چون به نزد وی تمکین یافت و دانست که در دل او قرار گرفت و بدو بگروید، دعوی کرد که از آسمان بدو وحی همی‌آید. [آنگاه] گشتاسب دبیران را بنشاند تا آنچه زرتشت می‌گفت که از آسمان بدو وحی آمده است، می‌نبشتند به آب زر و پوست‌های گاو را پیراست و از آن قرطاس کرد و مصحف‌ها ساخت و این سخنان زرتشت که می‌گفت از آسمان بر من وحی آمد، در آن مصحف‌ها بفرمود تا ثبت کردند، و دوازده هزار گاو را پوست بیاهیخته بود و پیراسته و آن پوست‌ها نبشته از سخنان او و به آب زر، و آن همه بیاموخت و خلق را بر آموختن آن تحریص کرد و از آن سخن، امروز بعضی به دست مغان اندر مانده است و بخوانند و بدانند. آنگاه گشتاسب این کتاب را اندر گنجخانهٔ خویش نهاد، خانه‌ای از سنگ، و موکلان را بر آن گماشت و مردمان عامه را نسخت از آن نداد، الاّ خواص را، و امروز به دست مغان اندر نیست و آن کسانی که دارند، همه تمام ندارند».

که بلعمی با متن اوستا بیگانه بوده است. اوستایی هم که او از آن یاد می‌کند، منحصر به فرد و در اختیار دربار گشتاسب (فعلاً افسانه‌ای) بوده است و خلق آن را آموخته (ازبر کرده) بوده‌اند.

اوستاشناسان، با تکیه بر سنت زرتشتی، به ویژه کتاب‌های ۸ و ۹ دینکرد که فقط به نسک‌های اوستا پرداخته‌است، متفق‌القول‌اند که اوستای زمان ساسانیان ۲۱ نسک داشته‌است. هیچ محکی در دست نیست که بتوان به کمک آن به میزان درستی گزارش دینکرد پی برد[۱]. اما بر اساس همین گزارش است که «۲۱ نسک» اوستا معروف شده‌است. مثل این‌که در زمان تالیف دینکرد، در سدهٔ نهم میلادی تقریبا همهٔ اوستای ساسانی موجود بوده‌است[۲]. کتاب ۸ دینکرد چکیده‌ای از محتوای هر ۲۱ نسک را، گاه با شرحی مختصر، به دست می‌دهد. از نسک ۲۰، نه متن اصلی موجود بوده است و نه متن زند؛ و از نسک ۱۹ تنها زند آن وجود داشته است. دینکرد دربارهٔ مطالب این دو نسک سکوت می‌کند. بنابراین، مؤلف همهٔ نسک‌های مورد بحث را خود شخصاً در دست داشته و گزارش او تنها بر اساس متن زند اوستا بوده است[۳]. اما شگفت‌انگیز است که از اوستای ساسانی یادگاری برجای نمانده‌است. نیبرگ می‌نویسد[۴]:

> چگونه ممکن است کتاب جامعی مانند اوستای ساسانی، بی‌آن‌که اثری از خود بر جای گذاشته باشد، از میان رفته باشد؟

به گزارش دینکرد، ۲۱ نسک اوستای ساسانی عبارت بود از: ۱. سوتکَر، ۲. وَرْشْتْمانسَر، ۳. بَغ (بَغه)، ۴. دامدات (داستان آفرینش)، ۵. ناتَر، ۶. پاژَک یا پاجک، ۷. رَتو-داد-اَئیتَک، ۸. بَریش، ۹. کَشکیسرُبو یا کَشکیسْرُبو، ۱۰. ویشتاسپ-ساسْتو

۱- جالب توجه است که مورخان تقریباً همیشه به هنگام استفاده از متنی کهن، بدون در نظر گرفتن بسیاری از گزارش‌های نادرست آن متن، به گزارشی که به هر دلیل نیاز دارند، بیشتر از میزانی که شایسته است، بها می‌دهند. برای نمونه در متنی که دارای داراییان را نوادهٔ نوح می‌داند، بسیاری از دیگر گزارش‌ها زر ناب به شمار می‌آید. بدیهی است که همهٔ متن‌های کهن تاریخی ارجمندند، اما بها دادن بیش از حد به آن‌ها از اعتبار نوشته و برداشت ما، به ویژه دربارهٔ تاریخ ایران پیش از اسلام، می‌کاهد.

۲- نک: وِست، پیش‌گفتار ترجمهٔ دینکرد.

3- Geldner, "Awestalitteratur" Grundriss der iranischen Philologie, II/17.

4- Die Religionen des alten Iran, 7.

(دین آوری گشتاسپ)، ۱۱. وَشْتَگ (مفقود)، ۱۲. چیترَدات، ۱۳. سْپِند یا اسپند (تاریخ زرتشت)، ۱۴. بغان یشت (یشت‌ها)، ۱۵. نیکاتوم، ۱۶. گَنبا-سر-نیجَت (قانون جزایی، عمومی و جنگ)، ۱۷. هوشپارَم یا هوسپارَم، ۱۸. سَکاتوم (قانون مالکیت و خانواده)، ۱۹. وندیداد، ۲۰. هاتُخت (هادخت)، ۲۱. سْتوت یشت.

گزارش دینکرد با روایت‌های دیگری -که البته از دقت کمتری برخوردارند- نیز تقویت می‌شود. این روایت‌ها هم تعداد فصل‌های نسک‌ها را به دست می‌دهند و هم حجم برخی از نسک‌ها را پیش و پسِ حملهٔ اسکندر. مثلاً در حالی که نسک‌های ۷، ۸، ۹، ۱۰ و ۱۱ پیش از حملهٔ اسکندر به ترتیب ۵۰، ۶۰، ۶۰، ۶۰ و ۲۲ فصل داشته‌اند، پس از حملهٔ اسکندر، در جمع آوری دوبارهٔ اوستا، این فصل‌ها به ۱۳، ۱۲، ۱۵، ۱۰ و ۶ تقلیل یافته‌اند. برای این سؤال که در فهرست ۲۱ نسک اوستا، جز وندیداد، به دیگر نسک‌های امروزی اوستا، مانند یسنا، اشاره‌ای نشده‌است، وست و دارمستتر پاسخی درست یافتند: عناصر نسک‌های امروزی در نسک‌های دیگر جای داشتند و برخی نامی دیگر داشته یا در نسک‌های دیگر پراکنده بوده‌اند[۱].

دینکرد[۲] ۲۱ نسک اوستا را به سه بخش تقسیم کرده که هر بخش آن ۷ نسک داشته است: نسک‌های گاسانیک (مربوط به گات‌ها: سْتوت یشت، سوتکَر، وَرْشْت مانسَر، بَغ، وشتگ، هادخت و سپند)؛ نسک‌های هاتک مانسَریک (مَنتَرها و نیایش‌ها: دامدات، ناتَر، پاجَک، رَتودات اَئیتگ، بَریش، کَشکیسرُبو و ویشتاسپ ساسْتو) و قسمت داتیک (قوانین و احکام: نیکاتوم، گَنبا-سر-نیجَت، هوسپارَم، سَکاتوم، وندیداد، چیتردات و بغان یشت). نسک‌های گاتی در برگیرندهٔ جهان‌بینی و اخلاق و جان‌مایهٔ آیین زرتشت‌اند. نسک‌های داتیک، با پرداخت به مسائل مربوط به حقوق، آیین و آداب، چارچوب تکلیف‌های دنیوی آدمی را معین می‌کنند و سرانجام نسک‌های هاتَک مانسَریک به مسائل بینابین دو گروه نخست می‌پردازند[۳]. البته این تقسیم‌بندی کاملا فراگیر نیست و میان سه گروه عناصر مشترکی به چشم می‌خورد. اوستا[۴]ی موجود که

۱- دینکرد ۸، فصل ۱، بندهای ۹ تا ۱۲.
۲- دینکرد ۸، فصل ۱، بندهای ۹ تا ۱۲
۳- همان‌جا، بند ۵.
۴- همان‌جا، بند ۱۳.

شاید حدود یک‌چهارم اوستای اصلی است، خود از ۵ قسمت یا کتاب نسبتاً مستقل تشکیل شده‌است: یَسْنا، ویسپِرِد، ویدَیوَدات یا ویدِوْدات (وندیداد)، یشت‌ها و خرده‌اوستا. هنوز هیچ نسخه‌ای خطی به دست نیامده که دربرگیرندهٔ هر ۵ کتاب باشد. به‌استثنای گات‌ها که قسمتی از یسنا را تشکیل می‌دهد، بقیهٔ بخش‌های اوستا را اصطلاحاً اوستای متأخر می‌نامند. بنابراین، دیگر کتاب‌هایی که امروز اوستا نامیده می‌شوند ــ جز گات‌ها ــ و مشهور به اوستای متأخرند، هیچ ارتباطی به خود زرتشت ندارند و بسا برخی از قسمت‌های اوستای متأخر، مانند وندیداد، نمی‌توانسته‌است مورد تایید خود پیامبر بوده باشد. گِرشِویچ[1]، بی آن‌که سخن از دو دین به میان آورد، راه حل مناسبی یافته‌است: او اوستای زرتشتی را اوستای گاسانیک و اوستای متأخر را اوستای زرتشتیگری نامیده، که دربرگیرندهٔ اوستای زرتشت و همهٔ سنت‌های دینی ایرانیان باستان است. شاید بهتر باشد اوستا را حاصل تلفیق مسالمت‌آمیز و تاثیرگذاری متقابل سه جریان مهم، با اهمیت متفاوت، دانست: دیدگاه زرتشت، نفوذ و حضور دین ایران کهن، و مسایل روز سیاسی - اجتماعی دوره‌های گوناگون.

متن‌های موجود از بخش‌های گوناگون اوستا، با این‌که در اصل همه از ایرانند، به مرور به دو گروه هندی و ایرانی تقسیم شده‌اند.

متن‌های اوستایی موجود در سده‌های گوناگون وسیلهٔ نسّاخان هندی و ایرانی از روی آنچه که از هزاره‌های گم‌شده بر جای مانده بوده نوشته شده‌اند. قدیم‌ترین نسخه‌های هندی از اوایل سدهٔ ۱۴ میلادی‌اند. نسخه‌های تازه‌تری نیز در دست است که از متنی قدیم نوشته شده‌اند. از آن میان است متنی هندی از سال ۱۷۸۰ میلادی که از روی متنی ایرانی از سال ۱۴۷۸ میلادی نوشته شده است. نسخهٔ ایرانی می‌تواند رونویسی از نسخه‌ای از سال ۱۱۱۰ میلادی باشد[2].

کیفیت و نوع نسخه‌ها

متن‌های ایرانی، از نظر درستی و نفاست، به مراتب برتر از متن‌های هندیِ رونویسی

1- Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, 9.

۲– نک: Geldner, "Awestalitteratur", 22؛ بار، دیانت زردشتی، ۴۷.

شده از متن‌های ایرانی‌اند. در سدهٔ هیجدهم در کرمان و یزد حوزهٔ فوق‌العاده خوبی برای تربیت دستور وجود داشت، که برای روحانیان پارسی نیز در حکم مدرسهٔ مادر بود. دستوران ایرانی اغلب دانش و همچنین متن‌های خود را در اختیار دستوران هندی قرار می‌دادند و دستوران هندی گاه در ایران آموزش می‌دیدند. دستوران ایرانی با سفر به آن سوی سند، می‌کوشیدند تا در حل دشواری‌ها و اختلافات دینی هم‌کیشان خود و اصلاح متن‌ها، به آن‌ها کمک کنند. از مهم‌ترین این سفرها می‌توان از سفر دستور جاماسپ کرمانی نام برد. او در سفر خود به هند متوجه وضعیت اسف‌انگیز متن‌ها و همچنین آگاهی بسیار اندک دستوران آنجا شد و ناگزیر گشت انجمنی را بنیاد نهد که در سورَت نوساری و برواخ[1] فعالیت می‌کرد. نخستین شاگرد جاماسپ کرمانی، داراب در سورَت بود که بعدها معلم آنکتیل دوپرون شد. نسخه‌های زیادی از اوستا حاصل فعالیت همین حوزهٔ زرتشتی جاماسپ است. در حالی که حروف نسخه‌های هندی نک‌تیز و عمودی‌اند، حروف خط نسخه‌های ایرانی معمولاً گردش‌های گرد و خطوط مایل دارند. با این همه گاه ـ وقتی که نسخهٔ زیردست برای نسّاخی، ایرانی بوده است ـ از سبک ایرانی نیز در هند استفاده شده است. در نسخه‌های خوب نام نسّاخ و تاریخ انجام نسّاخی نیز آمده است. گاهی نیز نام نسّاخ نسخهٔ زیردست عیناً کُپی شده است[2].

سه نسخهٔ مطرح اوستا به دو گروه بزرگ و متفاوت از هم تقسیم می‌شوند: متن‌های همراه ترجمهٔ پهلوی، سانسکریت و گجراتی و متن‌های ساده. اوستاشناسان اروپایی از گروه نخست، که کهن‌تر و دقیق‌ترند، استفاده می‌کنند. اوستای ساده متن‌هایی‌اند با تفسیر کامل و همهٔ دعاهایی که به‌کار عبادت می‌آیند. برای درک متن‌های گروه نخست، که در آن‌ها از تکرار و افزوده‌ها صرف نظر شده‌است، معمولاً از اوستای ساده استفاده می‌شود[3].

نگارنده بر این باور است که برای پرهیز از پیشداوری، تنها گات‌ها را باید کتاب آیین زرتشت و اوستا خواند. مثلاً وندیداد را به هیچ روی نمی‌توان بخشی مقدس درخور

1- Broach.

2- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/12-13.

3- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/10-12.

شأنِ اوستا به شمار آورد. شاید از همین روی است که هرگز اوستا به طور کامل در یک مجموعه نیامده‌است. آنچه از متن‌های اوستایی بر جای مانده، متن‌هایی‌اند در پیوند با آداب و همچنین نماز و نیایش، که به مرور پدید آمده‌اند. اینک اگر بخواهیم همهٔ این متن‌ها را اوستا بخوانیم، می‌توانیم متن‌های پهلوی را نیز که مستقیم و غیر مستقیم، تعبیر و تفسیرهایی از اوستااند به اوستا بیفزاییم. در حالی که چنین کاری نه مجاز است و نه شایسته. بنا بر این باید گات‌ها اوستا باشد و دیگر بخش‌ها، مانند متن‌های پهلوی، کتاب‌های مستقلی برای خود. به گمان، از این روی است که هرگز، جز ترجمه‌های اخیر، نسخه‌ای از اوستا به دست نیامده است که دربرگیرندهٔ همه آن چیزی باشد که امروز اوستایش می‌خوانیم. یادآوری این نکته ضروری است که در این کتاب مراد از اوستا، کتابی است که تاکنون اوستا خوانده شده‌است.

این حقیقت امروز روشن است که در زمان ساسانیان مطالبی دیگر به اوستا افزوده شده‌است و اوستای ساسانی، اوستایی دربرگیرندهٔ «اوستای اصلی» بوده است. البته این امر تضادی با احتمال وجود اوستایی مکتوب در زمان اشکانیان و این‌که آیا این اوستا، پیش از اختراع خط اوستایی، به خط پهلوی بوده است، ندارد. از سدهٔ ۳ پیش از میلاد تا آغاز فرمانروایی ساسانیان در نیمهٔ اول سدهٔ ۳ میلادی کوچکترین خبری از چگونگی اوستا نداریم.

یسنا

یسنا به متن‌هایی گفته می‌شود که موبدان زرتشتی به هنگام برگزاری آیین‌های دینی، آن‌ها را به همین نام می‌خوانند. یسنا (یَسنَه) از ریشهٔ «یَز-» (فارسی باستان: یاد) به معنی یزیدن، یادکردن و نیایش کردن، پرستش، نیایش و ستایش خداوند به مفهوم کلی، قربانی کردن، تکریم، روی آوردن به خداوند و عبادت او و همچنین جشن[1] است. گات‌ها کهن‌ترین و مهم‌ترین بخش اوستای کنونی است که ۷۲ هات (ها + هائیتی) دارد[2].

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1270.

۲- بازتاب عدد ۷۲ در فرهنگ کهن ایرانی، به اندازه‌ای‌است که کُستی یا بندی که زرتشتیان

←

یسنا از چند نسک، دست کم از نسک‌های سْتوت یشت، بَکو، هاتُخت (هادُخت) و بغان یشت درست شده است. تمام سْتوت یشت، که هستهٔ اصلی یسنا را تشکیل داده است، از یسنای ۱۴ تا ۵۸ در کتاب به اصطلاح یسناها آمده است.

بَکو نسک یسناهای ۱۹ تا ۲۱ را تشکیل داده است. بنا به نوشتهٔ دینکرد[1] این ۳ یسنا، ۳ فرگرد نخستین بکونسک بوده است. امروز نیز یسناهای ۱۹ تا ۲۱ بغان یشت[2] نامیده می‌شود. یسنای ۵۸ (فْشوشومانثَر) از هادخت‌نسک گرفته شده و سرانجام یسنای ۵۷ (سروش یشت) از بغان یشت.

گات‌ها (گاهان)

پیش‌از این اشاره کردیم که گات‌ها را، که سرودهای خود زرتشت‌اند، به سبب زبان و ویژگی‌های منحصر به فرد، باید اوستای راستین و کتاب مقدس زرتشتیان نامید. البته اگر موشکاف باشیم و نخواهیم که با تکیه بر گمان سخن برانیم، در این باره هم که گات‌ها حتماً سرودهای خود زرتشت‌اند دستمان خالی است. طبعاً وقتی که زمان ظهور پیامبر در ۶ هزارهٔ گم‌شده شناور باشد و در حالی که به یقین می‌دانیم که اوستا نخست نانوشته بوده و پس از سده‌ها حضور شفاهی، در زمانی نزدیک‌تر به ما تا زرتشت، صورت مکتوب یافته است، در یک بررسی علمی نمی‌توان گات‌ها را با قاطعیت از آن زرتشت دانست. با این همه، با تکیه بر سنت‌های آیین زرتشت و همهٔ قراین موجود، فرض همگان این است که باید گات‌ها را سرودهای زرتشت بدانیم.

از یسناها، ۱۷ «ها» (سرود) دربرگیرندهٔ سرودهای زرتشت‌اند، که از ها ۲۸ تا ها ۳۴، و از ها ۴۳ تا ها ۵۱، با نام گات‌ها پر ارزش‌ترین بخش اوستا و به نظر نگارنده تنها بخش موجود اوستا است. گات‌ها از نظر ادبی کهن‌ترین سند ایرانیان است[3]. معمولاً چنین

← سه بار به دور کمر می‌پیچند (بخش دوم: آثرَوان)، از ۷۲ رشته نخ پشم سفید، به تعداد ۷۲ هات یسنا، بافته می‌شود.

۱- کتاب ۹، فصل ۴۷.

۲- متفاوت از بغان یشت، نسک ۱۴ اوستا.

۳- نک: Bartholomae, Die Gathas, IV، مقدمهٔ ترجمه.

تصور می‌شود که گات‌ها سرودهای زرتشت در نیایش اهورمزدا باشند[1]. این سرودها نیایش محض‌اند و از این روی در آن‌ها به خود آیین زرتشت پرداخته نشده‌است[2]. گویی سراینده تنها به تکان‌دادن دل خویش بسنده کرده است و با هر لرزش دل تخمی افکنده. سرودهای گات‌ها، صرف‌نظر از دشواری زبان، که از آن نخستین هزاره‌های گم‌شدهٔ ایران است، ساده و بی‌پیرایه‌اند، اما با همهٔ سادگی خود، مانند ستون فقرات، تنهٔ اصلی آیین زرتشت را تشکیل داده‌اند. از همین روی چندی پس از آغاز پژوهش‌های اوستاشناسی، ادبی پدید آمد که به ادب گات‌ها یا گاسانیک معروف شد. دیگر متن‌های اوستایی هم که به لهجهٔ گات‌ها تالیف شده‌اند، مانند هَپتَنگ هائیتی یا هفت هات - یسناهای ۳۵ تا ۴۱ - جزء گات‌ها محسوب می‌شوند. با این همه گات‌های موجود از پنج گات یا سرود درست شده‌است[3] و هر گات خود دارای چند ها یا هات، در چندین بند است:

۱. اَهونَوَدگات (اهونودگاه) در ۷ هات[4] (یسناهای ۲۸ تا ۳۴) و روی هم ۱۰۰ بند، که هر بند آن سه سطر ۱۶ هجایی، با درنگ پس از هفتمین هجا (۷+۹)، دارد؛

۲. اُشْتَوَدگات در ۴ هات[5] و ٦٦ بند ۵ سطری ۱۱ هجایی، با درنگ پس از چهارمین هجا (۴+۷)؛

۳. سْپَندمَدگات در ۴ هات[6] و ۴۱ بند ۴ سطری ۱۱ هجایی، با درنگ پس از چهارمین هجا (۴+۷)؛

۴. وَهوخْشْتَرگات در یک هات[7] و ۲۲ بند سه سطری ۱۴ هجایی، با درنگ پس از هفتمین هجا (۷+۷)؛

۵. وَهیشتْوایَشْت‌گات در یک هات[8] و ۹ بند ۴ سطری (۲ کوتاه و ۲ بلند)، با سطرهای بلند ۱۲ هجایی با درنگ پس از هفتمین و چهاردهمین هجا (۷+۷+۵) و سطرهای کوتاه ۱۲ هجایی، با درنگ پس از هفتمین هجا (۷+۵). این هات کمی از شعر

1- Humbach, The Gathas, 71.

2- Duchesne-Guillemin, The Religion of Ancient Iran, tr. JamaspAsa, 34.

۳- قابل قیاس با اسفار خمسه.

۴- یسناهای ۲۸ تا ۳۴.

۵- یسناهای ۴۳ تا ۴۶.

۶- یسناهای ۴۷ تا ۵۰.

۷- یسنا ۵۱.

۸- یسنا ۵۳.

فاصله گرفته و بیشتر شبیه نظم است[۱].

بدون تردید مردم پیرامون زرتشت برای درک و فهم گات‌ها نیاز چندانی به تفسیر و تفهیم نداشتند، اما زمانهٔ ما، به سبب فاصلهٔ زیادی که از فرهنگ اجتماعی زمان‌زرتشت گرفته، برای درک درست گات‌ها نیاز به اطلاعات اضافی دارد. مترجم گات‌ها، گاهی به سبب دشواری‌هایی که در فهم موضوع وجود دارد، ناگزیر هنوز از ترجمهٔ بندی رها نشده به بندی دیگر می‌پردازد.

در گات‌ها همه چیز حقیقی و متین است و الوهیت فناناپذیر، اشاره به شنوایی و بینایی و گویایی همه چیز و در همهٔ احوال دارد[۲]. بنا بر این اگر حجم گات‌ها بیشتر از مقدار کنونی می‌بود، امکان برداشت درست‌تر از جهان‌بینی زرتشت و زمان او به مراتب بیشتر می‌شد. گات‌ها خود دربارهٔ زمان خود گزارش چندانی نمی‌دهد که بتوان به کمک آن، پیرامون سراینده و اوضاع و احوال اجتماعی - سیاسی زمان او را بازشناخت. در گات‌ها جز، جمشید و خانوادهٔ زرتشت و گشتاسپ، هیچ‌یک از شخصیت‌های اساطیری و افسانه‌های ایران باستان حضور ندارد.

به گمان، زرتشت برای جاانداختن دکترین یکتاپرستی خود، آگاهانه از اشاره بر هر چیزی که متعلق به باورهای پیشین مردم است پرهیز می‌کند. او فقط در فکر آرمان فلسفی و اجتماعی و مترقی خود است. نام زرتشت ۱۶ بار به کار رفته و هرجاکه این نام به صورت «اول شخص» آمده، متن با تبلور و زیبایی ویژه‌ای نمایان می‌شود. نمی‌دانیم سرایندهٔ گات‌ها بیش از یک نفر بوده و مثلاً یکی از یاران نزدیک او و هم در سرایش گات‌ها سهیم بوده است یا نه. اما در هر صورت روحیهٔ حاکم یک‌دست و هماهنگ است. از این روی پژوهنده ناگزیر است که برای فهم گات‌ها از بی‌راهه به آن نزدیک شود. برای نمونه از برخی شکوه‌ها و گله‌های سراینده می‌توان دریافت که روستاییان و شبانان زمان زرتشت نمی‌توانند روستاییان و شبانان دوره هخامنشیان، به ویژه زمان کورش بزرگ و داریوش بزرگ، باشند. گله‌ها و شکوه‌ها، بیشتر متوجه زمانی‌اند که مردم هنوز از سامانی منضبط برخوردار نیستند و چارپایانی چون گاو و شتر و اسب در زندگی چوپانی و ظاهراً کوچ‌نشینی آنان نقش تعیین‌کننده‌ای دارند.

۱- نک: پورداوود، مقدمهٔ ترجمهٔ گات‌ها. ۲- نک: Mills, The Zend Avesta, P. XXI.

نیبرگ[1] به حق، مانند بسیاری از دانشمندان دیگر، زبان گات‌ها را کهن‌ترین زبان آریاییِ شناخته‌شده می‌داند و به سبب نزدیکی بسیارِ این زبان به زبان وِدایی معتقد است که مردی از حوزهٔ گات‌ها به خوبی می‌توانسته با مردی از حوزهٔ وِدایی گفت‌وگو کند. با این همه، به رغم برداشت‌هایی که با تکیه بر گمان‌ها و تکیه بر چند واژه شده، هرگز با قاطعیت نمی‌توان دربارهٔ خاستگاه زبانی گم‌شده در هزاره‌های گم‌شده اظهار نظر کرد. در این‌جا اشارهٔ چندباره به این نکته ضروری است که گات‌ها در زمان زرتشت و قرن‌ها پس از او مکتوب نبوده‌است و زبانِ نانوشتهٔ مردمی روستایی و بدونِ سوادِ خواندن و نوشتن نمی‌تواند دستخوش دگرگونی‌های بی‌امان قرار نگرفته باشد. شاید یکی از راه‌های نزدیک به خاستگاه گات‌ها، مهریشت باشد. ناگفته پیداست که زرتشت از مهرپرستان در رنج بوده‌است. او حتی نام میترا را، یا از سر خشم، یا از بیم بر زبان نمی‌راند. مهریشت، با همهٔ آمیختگی‌اش در عصر اوستای متأخر با آیین زرتشت، می‌تواند نشانه‌هایی را در خود پنهان داشته باشد. شاید کار در این زمینه سودمند باشد.

جای گات‌ها در اوستای بزرگ ساسانی در سْتوت‌یشت، نخستین نسک گاسانیک، بود. سه نسک بعدی از نسک‌های گاسانیک تصنیف‌های جدیدتری بودند که به طور مستقیم و غیرمستقیم به گات‌ها استناد می‌کردند و به عبارت دیگر تفسیرها و همچنین موعظه‌های متکی بر گات‌ها بودند. این نسک‌ها گات‌ها را از دیدگاه‌های گوناگون بررسی می‌کردند و قابل فهم می‌ساختند. سوتکَر نسک جدا از گات‌ها، اما در کنار گات‌ها قرار داشت، که با دریافت نظریات گات‌ها، آن‌هارا به کمک روایت، قابل فهم می‌ساخت و تفسیرهای تازه‌ای بر آن می‌افزود[2]. فصل آغازین وَرْشْت‌مانْسَر نسک دربارهٔ تولد زرتشت و به پیامبری‌خوانده‌شدن او بود و ۲۲ فصل دیگر این نسک دربارهٔ مفاد گات‌ها و آراستن آن‌ها بود[3]. چگونگی بغ نسک به کمک یسناهای ۱۹ تا ۲۱ به خوبی روشن است. وِست[4] این نسک را تفسیری تحلیلی می‌نامد. سوتکَر نسک و بَکو نسک هر کدام

1- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 50.

۲- دینکرد، کتاب ۹، فصل ۴۹، بندهای ۲ تا ۲۳.

۳- دینکرد، کتاب ۹، فصل ۴۹، بندهای ۲۴ تا ۴۶؛ نیز نک: Darmesteter, Le Zend-Avesta I/CIV

4- Sacred Books of the East, vol. XXXVII, 173 (n.).

۲۲، و وَرْشْت‌مانْسَر نسک ۲۳ فرگرد داشته است[1].

گات‌ها از نظر قالب و ذخیرهٔ لغوی به مراتب متفاوت از اوستای معمولی سروده شده است و متن مادر و سرچشمهٔ تمام آن چیزی است که به هر تقدیر اوستا نامیده می‌شود. یسنا ۵۷[2] با صراحت سرایش گات‌ها را از زرتشت می‌داند. در حالی که بخش‌های دیگر اوستا کلام زرتشت را تفسیر می‌کنند. جان‌مایهٔ قوانین اخلاقی‌ای که در مجموع اوستا به چشم می‌خورد، همه را زرتشت، به صورت پنهان در گات‌ها آورده و به آن‌ها قدرت نفوذ در فرهنگ دینی و اجتماعی بخشیده است. در حقیقت هنر زرتشت و راز قدرت نفوذ کلام او در همین سادگی بیان او نهفته است. هر قطعه‌ای از گات‌ها برای خود قطعه‌ای کامل است. معمولاً بند اول ویژهٔ طرح مسأله است. با این‌که در تک تک قطعات هستهٔ اصلی جهان‌بینی زرتشت به چشم می‌خورد، این بینش هر بار با بیانی تازه عرضه می‌شود. توجه زرتشت ـ بی‌آن‌که شایبه‌ای احساس شود ـ بیشتر به اصول است تا به جزئیات[3]. پیداست که برای جلوگیری از رخنهٔ نابهنگام ایزدان و همچنین باورهای پیشین به آیین، زرتشت آگاهانه از اساطیر و افسانه‌های کهن آریایی و ایرانی پرهیز کرده است.

تفاوت گات‌ها با دیگر بخش‌های اوستا، علاوه بر زبان، در حضور سادهٔ زرتشت در چشم‌اندازی روستایی و چوپانی‌است. این حضور، بدون پرداخت‌های اساطیری که در دیگر بخش‌ها به چشم می‌خورند، فوق العاده انسانی، ساده و قابل لمس است. واقعیت این است که در کمتر کتاب دینی، خواننده می‌تواند به شفافیت گات‌ها، به مصنف احساس نزدیکی کند. زرتشت در گات‌ها دوستی کاملاً آشنا است که عاری از تصنع و بی‌پیرایه و بی‌ریا سخن می‌گوید. به طوری که از هیچ کس نمی‌توان پذیرفت، اگر بگوید در درک گفتهٔ او مشکل دارد. پنداری زرتشت چیزی بر زبان نمی‌آورد، بلکه به صدای بلند فکر می‌کند. گات‌ها حکایتی است ساده از ماموریت زرتشت از سوی اهورمزدا، که باید به یاری وُهومَنَه، با فتنه گری اهریمن برخورد کند. جوشش درون زرتشت، برای رستگاردیدنِ ساده‌ترین مردم پیرامون خود، در حوادث سر راه و تجربه‌های حین عمل

1- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/25.

۲- بند ۸.

3- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie. II/28.

و در نقش گشتاسپ و شرح ساده، اما کامل آن در حد کمال، در بند بند گات‌ها به چشم می‌خورد؛ مانند دفتر خاطرات اندیشمندی که در آن آرزوهای نویسنده (سراینده) به انتزاعی‌ترین صورت ممکن مطرح می‌شوند. در این جا جای خدایان افسانه‌ای خالی‌است. مخاطبان گات‌ها دوستان نزدیک زرتشت‌اند. گات‌ها طرح مسألهٔ نابسامانی انسان است و نمایش آرزوی یافتن راه حلی است برای این مسأله. در بندهای سرودهای گات‌ها هیچ اجباری برای پیوند دادن آن‌ها به یکدیگر به چشم نمی‌خورد. تنها جان کلام است که به سادگی این بندها را به هم می‌پیوندد. گمان کرده‌اند که یسنا ۵۳ ـ به سبب وجود سکته‌های وزنی و ناهماهنگی با دیگر یسناهای گات‌ها ـ نمی‌تواند از خود زرتشت باشد و آن را از زمان زرتشت و کار یکی از یاران او دانسته‌اند[1]. در هر حال، با توجه به این‌که در کهن بودن یسنا ۵۳ و هم‌عصر بودن آن با گات‌ها تردیدی نیست، آن را به حق می‌توان نخستین منشور آزادی زن به شمار آورد. یسنا ۵۳ تصویری است از زندگی خانوادگی زرتشت. در این‌جا زرتشت به دختر خود پورچیستا سفارش می‌کند که در گزینش همسر، با اندیشهٔ نیک و پارسایی رفتارکند. او به دختر خود و دیگر نوعروسان و نودامادان می‌گوید که به پندش با اندیشه گوش دهند و آن را به یاد بسپارند و با باور درون گام به میدان زندگی و خانوادهٔ خوب بگذارند و در این راه از دروغ بگسلند و از گستردن آن بپرهیزند. در زندگی زناشویی خویش، در تنگنا و فراخی، با همسر خود بجوشند و مهربان باشند و بدانند که اگر دروغ بر آنان چیره شود، پیامد آن آه و افسوس است. بدانند که سرانجام، بدکاران فریب می‌خورند و سرزنش می‌بینند. تنها در پرتو شهریاری نیک است که زنان و مردان در خانه‌ها و شهرها به آشتی و رامش می‌رسند و تبهکاری‌ها و فریب‌ها برمی‌افتند. باید که با کژاندیشان بدکار که بندهٔ هوس خودند و از راستی در هراسند، هر چند که با خود نیز در کشمکش و ستیزند، برخورد شود. باشد که دوستی و برادری که آرزوی همهٔ ماست، به ما روی کند و دل‌های زنان و مردان به شادمانی رسند و هر کس در پرتو اندیشه و باور خود از پاداشی شایسته برخوردار شود.

زیبایی و سادگی سخن بی‌پروا و آکنده از صمیمیت زرتشت با یسنا ۴۶ به اوج

1- Lommel, Die Gathas, (Einleitung), 13.

مستانه‌ای از شکوه می‌رسد. این سرود را می‌توان زیباترین و کهن‌ترین سرود ادب زبان‌های هند و اروپایی به شمار آورد:

در این سرود زیبا و بی شایبه می‌خوانیم:

به کدام سرزمین روی آورم و به کجا بروم؟ مرا از خویشاوندان و یارانم دور می‌دارند، از همکاران نیز خشنود نیستم. شهریاران کشور هواخواه دروغند. ای مزدا اهورا، چگونه می‌توانم تو را خشنود کنم؟ من می‌دانم چرا ناتوانم. نوای من اندک و کسان من کم‌اند. من از تو می‌خواهم که مرا نیک بنگری. من از تو خواهان آن مهری هستم که دلدار به دلداده می‌بخشد. در پرتو راستی، مرا از نیروی اندیشهٔ نیک بیاگاهان. کی سپیده‌دم آن روز فراخواهد رسید، که راستی برای نگهداری جهان بدرخشد؟ کی سوشیانس‌ها، با آموزش‌های فزاینده وبخردانه می‌آیند؟ و اندیشهٔ نیک چه کسی را یاری می‌کند؟ من تنها آموزش و آیین تو را برمی‌گزینم. دروغ‌پرستی که با کردار دشمنانه و زیانبار خود به زشتی زبانزد است، پشتیبانان راستی را، از بهبودبخشیدن به زندگی مردمان، در شهر و در کشور بازمی‌دارد. کسی که به جان با دروغ‌پرست بستیزد، مردم و جهان آفرینش را به راه خرد و باور نیک پیش می‌برد. اگر دانا و توانایی که پیرو راستی است، و به درستی زندگی می‌کند، بنا به آیین ایزدی و یا از راه مهر، دروغ‌پرستی راکه از او یاری می‌جوید، به گرمی بپذیرد، با خرد خود می‌تواند اورا از گمراهی و تباهی و گزند برهاند و به خودشناسی برساند. اما اگر آن توانا، از خواهان یاری، روی گرداند، خود به دام دروغ‌پرست فریبکار خواهد افتاد، زیرا، بنا به آیین دین، کسی که برای دروغ‌پرست بهترین را بخواهد، خود دروغ‌پرست است و هرکه راستان را ارجمند بدارد، از راستان. هنگامی که دروغ‌پرست آمادهٔ آزار من است، جز فروغ تو و اندیشهٔ به تو، چه کسی پناه من خواهد بود؟ مرا از روشنایی و دانایی آیین راستی آگاه ساز. از کردارهای کسی که در پی آزار جهانیان است، گزندی به من نخواهد رسید، و آن کردارهای دشمنانه، به خود او بازخواهد گشت، و اورا از زندگی نیک باز خواهد داشت، و زندگی‌اش را به بدی خواهد کشاند. کیست آن رادی که نخست مرا بیازمود که تو بیش از همه سزاوار ستایشی، و تو سرور راستی و داور پاک‌کردارانی. ما پیوسته خواستاریم که با اندیشهٔ نیک، از آیین راستی و از آنچه تو دربارهٔ آن گفته‌ای، آگاه شویم. ای مزدا اهورا، من بِه درستی گویم، هرکس، چه مرد و چه زن، آنچه راکه تو در زندگی بهتر می‌شماری، به جای آورد، در پرتو اندیشهٔ نیک، از پاداش راستی و توانایی مینویی برخوردار شود. من این کسان را، به ستایش تو راه می‌نمایم، و از گذرگاه داوری می‌گذرانم. کَوی‌ها و کرپَن‌ها، با نیروی به خود، و با کردارهای زشت، زندگی مردم را تباه می‌کنند. اما روان و درون آنان، هنگام رسیدن به گذرگاه داوری، بر آنان خواهد خروشید، و برای همیشه به سرای دروغ خواهند شد. هنگامی که فرزندان و نوادگان

فریان تورانی، به راستی رو کنند، و با پارسایی، در پیشرفت و آبادانی جهان بکوشند، آنگاه، تو در پرتو اندیشهٔ نیک، آنان را به هم می‌پیوندی، و خوشی و رستگاری را، بر آن‌ها آشکار می کنی. هر کس که زرتشت را، در انجام کارهایش یاری می‌کند و خشنود می‌سازد، به درستکرداری زبانزد می‌شود. مزدا اهورا به چنین کسی زندگی نیک می‌بخشد، و در پرتو اندیشهٔ نیک، گیتی اورا می‌افزاید، و همه او را دوست نیک راستی می‌شناسد. ای زرتشت، کیست دوست‌راستکردار تو؟ این کس به راستی کی‌گشتاسپ دلیر است. من مردمان را با سخنان برخاسته از اندیشهٔ نیک فرامی‌خوانم، تا به درگاه تو راه یابند. ای فرزندان هیچه‌دسپ سپیتمان، به شما می‌گویم، بشنوید آنچه را که برای شما بهترین است، تا با آن دانا را از نادان باز شناسید، و با کردار خود، راستی را که آیین بنیادین اهوراست، از آن خود کنید. ای فرشوستر هِوُگْوَه، با یاران گرویدهٔ خود، که ما هر دو برای آن‌ها، خواهان فروغ و خوشبختی پایدار هستیم، به آنجا رو، جایی که راستی به پارسایی پیوسته است، و در آنجا، اندیشهٔ نیک و توانایی، فرمان می‌رانند، و شکوه مزدا اهورا نمایان است. ای جاماسپ هِوُگْوَه، ای خردمند، من اینک، با سخنانی منظوم به تو می‌آموزم، نه با سخنانی منثور، تا آن را به دل فراگیری و پرستندهٔ آن باشی. هر که دانا را از نادان بازشناسد، مزدا اهورا، در پرتو راستی، نگاهبان پرتوان او شود. کسی که به من بپیوندد، من برای او بهترین هستم، و در پرتو اندیشهٔ نیک، بهترین‌ها را به او نوید می‌دهم. و اما آن‌که با من در ستیز است، من نیز با او در ستیزم. ای مزدا، من با راستی، خواست تو را برآورده می‌کنم، راهی که خرد و اندیشهٔ من، آن را برمی‌گزینند. کسی که به راستی، خواست زرتشت را، که ساختن جهان تازه است، برآورده می‌سازد، از پاداش زندگی جاودانه برخوردار می‌شود. و در این جهانِ زایندهٔ بارور، به همهٔ آرزوهای دلش، دست می‌یابد. همهٔ این‌ها را تو به من آموخته و آشکارساخته‌ای[۱].

در یسنا ۴۶ می‌بینیم که در گات‌ها زرتشت تنها یک پیامبر دینی نیست، او شیفته و بلکه دلباختهٔ یک تحول اجتماعی و اقتصادی نیز هست و می‌کوشد با ساده‌ترین جمله‌های ممکن مردم پیرامون خودرا به کشاورزی و یک دامداری مطمئن تشویق کند. او در یسنا ۴۸ آرزو می‌کند که شهریاران نیک، دانشور و پارسا و خوش کردار بر ما فرمان برانند، نه شهریاران بد. او می‌گوید، پاکیزگی برای مردم، از روز زادن بهترین است. برای آبادی جهان باید کوشید، جهان را باید به درستی پرورانید، و آن را به سوی روشنایی برد. او زمین را پناهگاهی نیکو می‌داند و بر این باور است که زمین به ما اندیشهٔ

۱– در برداشت این بخش از گات‌ها از ترجمهٔ روان وحیدی (تهران، ۱۳۶۶)، پس از برابری با دیگر ترجمه‌ها، استفاده شده است.

نیک و توانایی می‌بخشد و اهورمزدا از آغاز آفرینش و در پرتو راستی، روی آن گیاه و سبزه رویانیده است. او در آرزوی روزی است که راستی و پاکی و پارسایی، و کشورِ پر از کشتزارهای گسترده و خانمان خوب و آباد پدیدار شود.

گات‌ها روی‌هم‌رفته ۲۳۸ بند، ۸۹۶ بیت و ۵۵۶۰ واژه دارد. این کتاب، در کنار پیامی که با خود دارد، با عمر کهن خود، در کنار سنگ‌نبشته‌های شاهان هخامنشی ذخیرهٔ لغوی خوب و ارجمندی است برای زبان‌شناسان. وِست تعداد واژه‌های اوستای بزرگ را ۳۴۵/۷۰۰ واژه تخمین زده‌است. از این تعداد ۸۳/۰۰۰ (یک چهارم) برجای مانده‌است. شواهد زیادی در دست است که از بخش‌های کهن‌تر اوستای ساسانی، در مقایسه با بخش‌های دیگر، واژه‌های (به عبارت دیگر متن‌های) به مراتب کمتری از میان رفته‌اند[1]. ظاهراً گات‌ها در اوستای بزرگ حتی یک خط بیشتر از امروز نبوده است.

ویسپَرِد

ویسپَرِد = ویسپَه رَتَوُ (پهلوی: ویسپرد) از ترکیب دو واژهٔ اوستایی «ویسپَه» (همه) و «رَتَوُ» (رَد، راد، سرور، خدایگان) به معنی همهٔ ردان یا سروران [دینی] درست شده است[2]. ویسپرد که ۲۴ کرده (فصل) دارد، در حقیقت برای خود کتاب مستقلی نیست، بلکه دربرگیرندهٔ افزوده‌هایی‌است برای یسناها[3]. فصل‌بندی ویسپرد درنسخه‌های مختلف تغییر می‌کند. در حالی که نسخهٔ آنکتیل دوپرون[4] و اشپیگل[5] ۲۷ کرده، و نسخهٔ

1- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/20.

2- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1460, 1498.

3- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/4; König, Zarathustras Jeneseitsvorstellung und das Alte Testament,41.

4- Anquetil Du Perron, Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, Paris, 1771.

5- F. Spiegel, Commentar über das Avesta. I. Band. Der Vendidat, Leipzig, Vispered, Yaçna und Khorda Avesta, 1868; Zur Interpretation des Vendidad, Leipzig, 1853; Einleitug in die traditionellen Schriften der Parsen. 1. Teil. Grammatik der Huzvâresch-Sprache, Leipzig, 1856; 2. Teil. Die traditionelle Litteratur der Parsen, 1860.

وِستِرگارد ۲۳ کرده دارد، نسخهٔ گجراتی بمبئی به ۲۴ کرده تقسیم شده است[۱]. در ویسپرد به هر آنچه که به سبب سودمندی در خور ستایش و نیایش است درود فرستاده شده و بیش از دیگر بخش‌های اوستا از هریک از آفریدگان نیک اهورمزدا یاد شده است. ویسپرد، به ویژه هات‌های ۱ تا ۲۷، از نظر نگارش همانند یسناها (به استثنای گات‌ها) است و از نظر موضوع نیز در ویسپرد به کمتر مطلبی برمی‌خوریم که در یسناها نباشد. البته ویسپرد رساتر از یسناها است[۲]. خواندن ویسپرد بدون یسناها غیر ممکن است.[۳]

وندیداد (ویدِوْدات)

ویدِودات[۴]، که به غلط به وندیداد شهرت یافته و امروز اغلب به همین نام خوانده می‌شود، یکی از بخش‌های متأخر اوستا است و کوچک‌ترین ارتباطی به زرتشت ندارد. روشن نیست که چرا این کتاب در زمان ساسانیان، و یا حتی اشکانیان، بخشی از اوستا به شمار آمده است. روح و فضای حاکم بر وندیداد، نه تنها پیوندی با زرتشت و جهان‌بینی او ندارد، بلکه جا به جا از بینش زرتشت فاصله می‌گیرد و حتی گاهی این بینش را زیر سؤال می‌برد. زیرا در این کتاب به سختی می‌توان سخنی یافت که بتوان با آن به کمال و کرامت انسانی اندیشید. وندیداد را شاید بتوان آیینهٔ تمام‌نمایی دانست که در آن فرمانروایيِ مذهبیِ پلیدِ ساسانی منعکس است. شاید هم این کتاب تألیف بدهنجاری است که ساسانیان آن را به ارث برده و آن را مناسب سیاست مذهبی خود یافته و تکمیل کرده‌اند. و هم ازیراست که وندیداد نوزدهمین و کامل‌ترین نسکی است که از اوستای ساسانیان بر جای مانده و احتمالاً از زمان اشکانیان است[۵]. وندیداد، که با ٦ نسک گم‌شدهٔ دیگر، نسک‌های دادیک را تشکیل می‌داده‌است، بر خلاف دیگر نسک‌های

1- Geldner, "Awestalitteratur", II/5.

۲- نک: پورداوود، مقدمهٔ ترجمهٔ وسپرد، ۲۳ تا ۲۴.

3- Geldner, "Awestalitteratur" Grundriss der iranischen Philologie, II/5; Darmesteter, Le Zend-Avesta, I/LXVII.

۴- دادِ دیوستیز یا قانون ضددیوان.

۵- نک: Geldner, "Awestalitteratur", 5؛ کریستین‌سن، مزداپرستی در ایران قدیم، ۱۲۱.

اوستا، کتابی نیایشی نیست و بیشتر در برگیرندهٔ قوانین و احکام موبدان دوره‌ای خاص دربارهٔ طهارت و کفارات است. در وندیداد، به ویژه در دو فرگرد (فصل) آغازین و چهار فرگرد واپسین، به افسانه‌های اساطیری نیز برمی‌خوریم که تا حدی سودمنداند. وندیداد موجود ۲۲ فرگرد دارد. همهٔ نسخه‌های کهن پهلوی فاقد فرگرد ۱۲ اند و این فرگرد تنها در نسخهٔ معروف به وندیداد ساده آمده است. در فهرستی که دینکرد[۱] از وندیداد می‌آورد، همهٔ فرگردها، به استثنای ۴ فرگرد، آمده است. فرگرد ۱۲ به‌کلی از قلم می‌افتد. به فرگردهای ۱۰ و ۱۱ با یکی دو کلمه اشاره می‌شود. گاهی برخی از فرگردها به سؤالی که در فرگرد پیشین مطرح می‌شود پاسخ می‌دهند.

در فرگرد نخست، سخن از آفرینش ۱۶ سرزمین آشنایی می‌رود که اهورمزدا آفریده‌است و همچنین بدآفرینی‌های اهریمن برای آسیب‌رساندن به این سرزمین‌ها. فرگرد دوم داستان جمشید است و توفان او. این داستان بازتاب یکی از کهن‌ترین و زیباترین داستان‌های اساطیری آریایی و سپس هندوایرانی است. از این روی این فرگرد وندیداد کهن‌ترین سندِ ایرانیِ دربردارندهٔ این داستان است. فرگرد سوم دربارهٔ شادی‌ها و رنج‌های زمین و خانه است و شیوهٔ زندگی و سرانجام دربارهٔ کسانی که زمین را با لاشهٔ مردگان می‌آلایند. در این فرگرد به کشاورزی اهمیت زیادی داده شده‌است. فرگرد چهارم دربارهٔ پیمان‌ها و کیفر عهدشکنی و متجاوزان و ایراد جرح و ضرب است. فرگردهای پنجم تا نهم قانون مدوّنی است در بارهٔ آلودن زمین، آب و جز این‌ها (محیط زیست) و مسأله‌های مربوط به مردگان و طهارت. فرگرد پنجم در بارهٔ دخمه‌ها و برج‌های مردگان است. فرگرد ششم مربوط است به نظام پزشکی، اجازهٔ طبابت و مالیات پزشکان. فرگردهای هفتم، هشتم، نهم و دهم دربارهٔ مردگان است و مراسم «سَگدید» و آتش بهرام و شیوهٔ راندن اهریمن به‌کمک خواندن اوستا (گات‌ها). در فرگرد یازده از استفادهٔ از گات‌ها برای تطهیر سخن می‌رود. فرگرد دوازدهم آیین عزاداری است. فرگرد سیزدهم و چهاردهم دربارهٔ انواع سگ است و نقش سگ، تغذیه، بیماری‌ها و ستایش از سگ و همچنین کیفر آزاردهندگان سگ آبی. فرگرد پانزدهم قانونی است دربارهٔ کیفر گناهان گوناگون. فرگرد شانزدهم دربارهٔ زنان دشتان است. فرگرد هفدهم آیین

۱- کتاب ۸، فصل ۴۴، بند ۵۱.

ناخن‌گیری و آرایش مو است. در فرگرد هجدهم، که جالب‌ترین و غنی‌ترین فرگرد وندیداد است، سخن از آثْرَوَنان واقعی و دروغین است و از خروس، که دینداران را برای نماز بیدار می‌کند و گفت‌وگوی میان سروش و دروج. فرگرد نوزدهم گفتگویی است میان اهریمن و زرتشت. فرگردهای بیستم تا بیست و دوم، همراه افسانه‌های اساطیری، دربارهٔ بهداشت است و درمان و محیط زیست. به این ترتیب وندیداد که به نادرست یکی از کتاب‌های اوستا قلمداد می‌شود، به رغم پاره‌ای از برخوردهای خشن، خشک و سردی که با مسائل دارد، یکی از نخستین کتاب‌های مدوّن حقوقی ملاک‌ها و معیارها و همچنین یکی از بهترین منابع پژوهش در اوضاع اجتماعی ایران و یزدان‌شناسی ایران باستان است[۱]. به هر حال وندیداد، سده‌های متوالی به مثابهٔ کتاب «حل‌المسائل دینی»، که «زرتشتیگری» آن را تحمیل کرده بوده، عمل کرده است. نظمی که در اشارهٔ به کشورها در فرگرد نخست وجود دارد، سبب شده است که آندره آس این فرگرد را از زمان مهرداد اول اشکانی بداند. انشاء این فرگرد از حدود سال ۱۴۷ ق‌م، از پس از فتح سرزمین ماد و پیش از تصرف بابل و شوش است[۲]. به گمانِ کریستن‌سن[۳] مجموعهٔ احکام دینی وندیداد در دورهٔ سلطنت مهرداد اول اشکانی تألیف شده و سبک انشاء آن نیز سازگار با شیوهٔ نگارش اشکانیان است. کریستن‌سن نمی‌گوید که به کمک چه نوشته‌ای پی به شیوهٔ نگارش اشکانیان برده است! شاید بتوان از هماهنگی برخی از احکام با روح زمان اشکانیان سخن گفت. مثلاً در زمان هخامنشیان فقط اجساد مردگان مغان در دخمه قرار می‌گرفت[۴] و اجساد شاهان هخامنشی به خاک سپرده می‌شد. در بند ۹ از فرگرد ۳ آمده است که زمین زمانی به اندوهی تلخ دچار می‌شود که در آن دخمه‌های بسیار بر پا کنند و مردارهای مردمان را در آن بینبارند.

پس در زمان تألیف هنوز قرار دادن جسد در دخمه کاری معمول بود و می‌دانیم که پادشاهان اشکانی را نیز در دخمه قرار می‌دادند.

1- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/5-6.

۲- کریستین‌سن، مزداپرستی در ایران قدیم، ۱۳۶.

۳- همان‌جا، ۱۳۶ تا ۱۳۷.

4- Herodot, I/140.

در این باره که گمان شده‌است که دو فرگرد نخست و چهار فرگرد پسین آبشخوری کهن دارند، نگارنده بر این باور است که این ۶ فرگرد نیز نباید از نظر زمانی فاصلهٔ چندانی با دیگر بخش‌های وندیداد داشته باشند. البته در این برداشت، منظور محتوای فرگردها نیست، بلکه تدوین آن به نام بخشی از وندیداد و به عبارت دیگر اوستا است. برای نمونه در بند ۱۵، مهرِ فراخ‌چراگاه، که ایزدی با بهترین و شکوهمندترین و دیوافکن‌ترین رزم‌افزارهاست، ستوده می‌شود. بنابراین فرگرد ۱۹ می‌تواند از دوره‌ای باشد که مهر دوباره وارد باورهای دینی شده و به آیین زرتشت پیوند خورده است[1]. دوگونگی، تنها در موضوع و ساختار متن‌های متفاوت است که آن هم می‌تواند متکی بر آگاهی‌های زمان باشد.

اهورمزدا به زرتشت می‌گوید که هر سرزمینی را چنان آفریده که به چشم مردمانش خوش آید، وگرنه به ایران‌ویج روی می‌آوردند. این سرزمین‌ها به ترتیب عبارت‌اند از ایران‌ویج بر کرانهٔ رود دایتیای نیک، جلگهٔ سغد، مروِ نیرومند و پاک، بلخ زیبای افراشته‌درفش، نیسایه (نِسایَه) در میان بلخ و مرو، هرات و دریاچه‌هایش، وَئِه کِرِتَه بدسایه، اوروَهٔ دارای چراگاه‌های سرشار، خْنِنْتَه در گرگان، هَرَهْوَیتی (؟) زیبا، هیرمند رایومندِ فرهمند، رِی که سه رد در آن فرمانروایند، چَخْرَهٔ نیرومند و پاک، وَرِنَهٔ چهارگوشه که فریدون - فروکوبندهٔ اژی‌دهاک - در آن زاده شد، هفترود و سرانجام سرزمین پیرامون سرچشمهٔ رود رَنگها، جایی که مردمانِ بی سر[2] زندگی می‌کنند. سپس اهورمزدا می‌گوید، جز این‌ها، سرزمین‌ها و کشورهای زیبا و بس رامش‌بخش و درخشان و بالندهٔ دیگری نیز آفریده است. پس از هر نوبت آفرینش اهورایی، اهریمن نیز یکی از بدی‌ها را آفریده است.

در فرگرد دوم زرتشت از اهورمزدا می‌پرسد، که جز او، نخست با کدام یک از مردمان همپرسگی کرده‌است؟ اهورمزدا پاسخ می‌دهد، جمِ هورچهرِ خوب رمه، نخستین کسی از مردمان بود که پیش از زرتشت، با او همپرسگی کرده و آنگاه دین اهورا و زرتشت را با او در میان نهاده‌است. سپس اهورمزدا از جم خواسته‌است که دینْ‌آگاه و دین‌بُردارِ او باشد. آنگاه جم گفته است که زاده و آموخته نشده‌است که

۱- نیز نک: بند ۲۸.

۲- بی سرور، بی سردار و سالار.

دینْ آگاه و دین‌بردار او باشد. اهورمزدا از جم خواسته است اگر دین آگاهی و دین‌برداری را نپذیرد، پس جهان او را فراخی بخشد و ببالاند و به نگهداری، سالار و نگاهبان آن باشد! آنگاه جم پاسخ داده‌است که چنین خواهد کرد و به شهریاری او، نه باد سرد باشد، نه گرم، نه بیماری و مرگ. پس اهورمزدا او را دو زِین بخشیده است: سوُوْرایِ زرین و اَشْترای زرنشان. آنگاه، به شهریاری جم، سیصد زمستان به سر آمده، و زمین پر شده از رمه‌ها و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و آتشان سرخ سوزان، چنان‌که جای نیافته‌اند!

آنگاه، به اشارهٔ اهورمزدا، جم به روشنی، به سوی نیمروز، به راه خورشید فراز رفته و از سپندارمذ خواسته است که به مهربانی فراز رود و فراخ شود، تا رمه‌ها و ستوران و مردمان را برتابد. پس زمین یک سوم فراخ می‌شود و جای کافی، به خواست و کام، فراهم می‌آید.

آنگاه به شهریاری جم، ششصد زمستان به سر می‌آید و زمین دوباره پر می‌شود. پس جم زمین را دو سوم بیش از آنچه پیش‌تر بود، فراخی می‌بخشد. سه‌باره، پس از نهصد زمستان زمین پر می‌شود. جم زمین را به سه سومِ پیش‌تر می‌رساند. اهورمزدا بر رود دایتیای نیک، در ایران‌ویج، با ایزدان مینوی انجمن می‌کند و جمشید نیز بر کرانهٔ رود دایتیا، با برترین مردمان انجمن فراز می‌برد. آنگاه اهورمزدا به جم می‌گوید، بدترین زمستان پُربرف و سخت‌مرگ‌آور بر جهان آید. برف‌ها بارد بر بلندترین کوه‌ها و بلندای اَرِدْوی. پیش از آن زمستان، در پی تازش آب، این سرزمین‌ها بارآورِ گیاهان باشند. از آن پس که برف‌ها آب شوند، دیگر جایی پیدا نباشد. پس باید که جمشید، آن وَر (پناهگاه زیرزمینی) را بسازد. هر یک از چهار بَرَش به درازای اسپْریسی (اسپْریس: میدان اسب‌دوانی)، و تخمه‌های رمه‌ها و ستوران و مردمان و سگان و پرندگان و آتشان سرخ سوزان را بدان‌جا ببرد، ...و بدان‌جا آب‌ها فراز تازاند در آبراهه‌هایی به درزای یک هاسَر.... و بدان‌جا مرغزارهایی برویاند، همیشه سبز و خرم، همیشه خوردنی و نکاستنی،... و خانه بر پای دارد، اشکوب. آنگاه بزرگ‌ترین و برترین و نیکوترین تخمه‌های نرینگان و مادینگان گوناگون، همهٔ جانداران روی زمین را و تخم همهٔ رستنی‌هایی راکه بلندترین و خوشبوترین‌اند، و همهٔ خوردنی‌های خوب را، به آنجا برد. ... و همهٔ باشندگانِ وَر را جفت جفت کند، از میان نارفتنی. مباد که گوژپشت، گوژسینه،

بی‌پشت، خُل، دْریوَکَه، دَیوَکْ کَسویش، ویزباریش، تباه‌دندان، پیسِ جداکرده تن و هیچ یک از دیگر داغ خوردگان اهریمن بدان جا [راه یابند]. بدان فرازترین جای نُه گذرگاه کند، بدان میانه شش و بدان فُرودین سه. هزار تخمهٔ مادینگان و نرینگان را به گذرگاه‌های فرازترین‌جای، ششصد تا را بدان میانه و سیصد تا را بدان فُرودین فراز برد. آن‌ها را به سووْرای زرین بدان وَر براند و بداند وَر دری و روزنی خودْروشن از درون بنشاند.

آنگاه جم می‌اندیشد این وَر را چگونه بسازد؟ پس اهورمزدا می‌گوید، این زمین را به پاشنه بسپَرد و به دست بِوَرزد، بدان گونه که اکنون مردمان خاکِ شفته را نرم می‌کنند. جم چنان می‌کند. ور ساخته می‌شود. هر یک از چهار برش به درازای اسپریسی، برای زیستگاه مردمان، هر یک از چهار برش به درازای اسپریسی، برای استبل گاوان و گوسفندان. و در آن آبراهه‌ها و مرغزارها خانه‌ای فراز اشکوب. ...سپس جم بزرگ‌ترین و برترین و نیکوترین تخمه‌های نرینگان و مادینگان روی زمین و بزرگ‌ترین و برترین و نیکوترین تخمه‌های چارپایان گوناگون روی زمین و همهٔ رستنی‌ها را... به آنجا می‌برد. و همه چیز طبق برنامه انجام می‌پذیرد. در این‌جا زرتشت از اهورمزدا می‌پرسد، آن روشنی‌ها که در خانه‌های وَرِجمکرد پرتوافشانند، از چه‌اند؟ اهورمزدا به زرتشت می‌گوید، روشنی‌های خودآفریده و هستی آفریده. پدیدار و پنهان شدن ستارگان و ماه و خور، یک بار[در سال] دیده می‌شود. و باشندگانِ وَر روز را چون سالی می‌پندارند. و از جفتی مادینه و نرینه به چهل زمستان، نرینه و مادینه‌ای زاده شوند. همچنین است از ستوران گونه گون.و این مردمان در آن خانه‌های وَرِ جمکرد، نیک زیست‌ترین زندگان‌اند.

در بندهای ۴۲ و ۴۳ به این پرسش که دین چگونه به وَرِ جمکرد راه می‌یابد نیز پاسخ داده می‌شود: به کمک مرغ کَرشِفْت و اورْوَتَت‌نَرَه و زرتشت. با این دو بند درمی‌یابیم که چگونه باوری کهن و آریایی، با باور زرتشتی درآمیخته است.

پیداست که جان‌مایهٔ فرگرد دوم و توفان نوح یکی است[1]. بیان این رویداد بزرگ به گونه‌ای شگفت‌انگیزی ساده و بی‌پیرایه است. سر و ته روایت، با چند واژهٔ آسان و قابل دسترس، از زندگی ساده و روزمرهٔ روستایی و شبانی، با تکراری ملیح و کودکانه، اما استادانه، به هم آمده‌است. در این باره که آیا این داستان از باختر ایران به ایران رخنه

۱- بخش دوم: اَپوش.

کرده یا داستانی بومی است، نمی‌توان به نظری قطعی دست یافت. گوینده آن‌چنان سخن به‌کوتاهی رانده‌است که باستان‌نگار در کاوش برای یافتن نشانی از جایی دیگر دست‌تنگ است. تنها چیزی که غیر قابل تردید است، تعلق اسطوره جم به دورهٔ بسیار کهن آریایی و هندوایرانی است. در فرگرد ۲ وندیداد، سخن از تباهی زمین است و آرایش دوبارهٔ آن. نام و واژه‌های آشنا جمشید است و رمه و ستوران و مردمان و پرندگان و سگان و آتشان سرخ همیشه آشنا. همین و بس. از توفان بزرگ و بالا آمدن آب خبری نیست. نمی‌تواند هم در سرزمین خشک ایران چنین خبری باشد. به جای کشتی نیز ورِ جمشید، که پناهگاهی زیرزمینی است و در ایران بیشتر کاربرد دارد، آمده است. انگاری توفان، توفانی‌است اجتماعی. اگر جان‌مایهٔ داستان وندیداد از بیرون از مرزهای فرهنگی ایران می‌بود، نباید نشانی غیربومی در آن بر جای می‌ماند؟ در روایت دیگری نیز که این داستان به شکل نبرد تِشتَر و اَپوش می‌آید،[۱] نشانه‌های برجای‌مانده ایرانی‌اند. شگفت این‌که نویسندهٔ بُندهش، با این‌که از ورِ جمکرد یاد می‌کند و آن را میان پارس، زیر کوه چَمگان می‌داند[۲]، در نوسازی زمین حتی گوشهٔ‌چشمی هم به وندیداد ندارد. بُندهش در جای دیگر[۳] می‌نویسد، جمکرد خانه‌ای است که جمشید زیر زمین به نهفتگی ساخت، که شگفت‌آور روشن است و تابستان و زمستان بر آن چیره نشود. در او از همهٔ چیزهای گیتی وجود دارد.

مسعودی[۴] می‌نویسد:

> «پس از او (تهمورث) برادرش جمشید به پادشاهی رسید و او مقیم فارس بود. گویند به دوران او توفان شد».

در بررسی پیوند میان توفان نوح و ور جمکرد، روایت مغضوب‌شدن جم نیز که در داستان دیگری می‌آید، به سبب امکان یافتن آبشخوری سامی جالب توجه است. داستان مشی و مشیانه نیز می‌تواند در پیوند با جم و جمکرد باشد. دو انسانی که در باور زرتشتیان، نخست اهورمزدا را ستایش کردند و سپس فریب دیوان را خوردند و ۵۰ سال به‌خاطر این گناه نازا ماندند و پس از پنجاه سال به فرزند رسیدند... و نسل آن دو زمین را فراگرفت».

۱- بُندهش، ۶۳ به بعد.
۲- ص ۱۲۸.
۳- ص ۱۳۷.
۴- مروج‌الذهب، ۲۱۸/۱.

یشت‌ها

حتی خوانندهٔ غیر متخصص بی‌درنگ درمی‌یابد که میان یشت‌ها و گات‌ها قرن‌ها فاصله افتاده است. در حالی که در گات‌ها تنها هدف زرتشت، به دور از توجه به باورهای باستانی ایرانیان جا انداختن دکترین یکتاپرستی خود است، در یشت‌ها، پس از آفرینش یکتاپرستی، این فرصت به دست آمده‌است که دوباره باورهای کهن ایرانی ویراستاری شوند و یکی پس از دیگری، بر بدنهٔ آیین زرتشت پیوند بخورند. بنابراین جا دارد دورهٔ یشت‌ها را دورهٔ آرامش مذهبی بدانیم. پیداست که دورهٔ یشت‌ها یک شبه پدید نیامده‌است. بایستی قرن‌ها سپری شده‌باشد، تا پیدایش یشت‌ها نتواند آسیبی به بدنهٔ آیین وارد آورد.

گویی در دورهٔ یشت‌ها، آیین زرتشت به صورت ظرف بزرگ و مقاومی درآمده بوده است که دیگر، ایرانیان می‌توانسته‌اند بدون کوچکترین باکی، ذخیرهٔ فرهنگی و آیینی کهن خود را در آن بریزند! این ذخیرهٔ فرهنگی و آیینی، به خودی خود، پس از هزاره‌ها و سده‌هایی که از پدیداری‌شان گذشته بود، باور و دین ایرانی را تشکیل می‌دادند و اینک زمان آن رسیده بود که دوباره به جای راستین خود بازگردند. به همین اعتبار است که دورهٔ یشت‌ها را باید دورهٔ «دینکدهٔ» ایرانی با باروی گاتایی به شمار آورد. در حقیقت این دینکده را باید گنج‌خانهٔ فرهنگ ایران باستان دانست و گات‌ها را گنج‌نامهٔ آن. اما بی‌درنگ این را نیز باید پذیرفت که از این دوره کم‌کم، به سبب آمیزش عنصر ملی با عنصر دینی، تعصب دینی نیز پدید آمد، تا این تعصب در دورهٔ ساسانی به لجام‌گسیختگی بی‌مانند خود رسید، که دیگر آفتی بیش نبود. البته وجود عنصَر ملی در باور دینی مستقیماً علت سقوط نبود، بلکه سبب سستی آن شد. برای نمونه شاهان ساسانی که خود را همانند یلان فروردین‌یشت می‌دانستند، بی‌محابا از دین به نفع خود بهره‌برداری می‌کردند و گاه ـ به ویژه در واپسین روزگار دورهٔ خود ـ چون بی‌کفایت بودند، دین را زیر سؤال می‌بردند. حالا فرَوَشی‌ها، که آن‌ها را می‌توان نوعی فرشته به شمار آورد، تشکیل سپاه می‌دهند، تا از کیان مزداپرستان پاسداری کنند. در این دوره است که ایزد بهرام، خدای جنگ، به اوج قدرت می‌رسد و ساسانیان ٦ شاهنشاهِ بهرام پیدا می‌کنند و حتی چند شاه دیگر خود را هرمز می‌نامند. ضعف دین در زمان ساسانیان

نخست از آیین زرتشت، زرتشتیگری را پدید آورد و سپس در زمان یزدگرد سوم سبب انفعال آن شد.

پس از گات‌ها، یشت‌ها زیباترین و دلکش‌ترین بخش اوستای مرسوم را تشکیل می‌دهند، که در آیین‌های دینی زرتشتیان نقشی ندارند و بیشتر حامل پیام‌های فرهنگی ایرانیان باستان‌اند. به گمان نزدیک به یقین یشت‌ها برگرفته از بغان‌یشت اوستای ساسانی است. بغان‌یشت، که بیشتر جان‌مایهٔ خود را از افسانه‌ها و اساطیر بسیار کهن آریایی - ایرانی دارد، نسکی بوده است در نیایش و ستایش اهورمزداس که بزرگترینِ بغان است و همچنین ستایش از فرشتگان و ایزدان و دیگر موجودات نامرئی و مرئی روی زمین، از جمله نام روزهای ۳۰ گانهٔ ماه و ستایش از شهرت، قدرت، پیروزی و شگفتی‌های آن‌ها[1]. از گزارش دینکرد می‌توان به این نتیجه رسید که این نیایش‌ها، همین یشت‌هااند که زمانی بخشی از بغان‌یشت را تشکیل می‌داده‌اند.

بغان‌یشت را می‌توان، همان گونه که از نامش پیداست، ایزدنامهٔ دین‌های کهن ایرانی که کم کم در آیین زرتشت مستحیل شده‌اند، به شمار آورد. حضور ایزدان در یشت‌ها، این کتاب را از موقعیت ویژه‌ای برخوردار کرده‌است. در حقیقت بدون یشت‌ها، پژوهش در یزدان‌شناسی ایران باستان، بسیار دشوار می‌بود. بررسی یشت‌ها نه تنها ما را به شناخت ایزدان کهن ایرانی نزدیک می‌کند، بلکه با روحیه و بینش ایرانیان باستان نیز آشنا می‌سازد. از این روی، با این‌که یشت‌ها از نظر زبان و موضوع متفاوت از گات‌ها اند، پس از گات‌ها، مهم‌ترین بخش اوستا به شمار می‌آیند. تعداد یشت‌های موجود ۲۱ است که هریک ویژهٔ یکی از ایزدان است. یشت‌ها به ترتیب عبارتند از: ۱. هرمزدیشت، ۲. هفتن‌یشت، ۳. اردیبهشت‌یشت، ۴. خردادیشت، ۵. آبان‌یشت، ٦. خورشیدیشت، ۷. ماه‌یشت، ۸. تِشتَر یا تیر یشت، ۹. دْرواسپ یاگوش یشت، ۱۰. مهریشت، ۱۱. سروش‌یشت، ۱۲. رشن‌یشت، ۱۳. فروردین‌یشت، ۱۴. بهرام‌یشت، ۱۵. رام‌یشت، ١٦. دین‌یشت، ۱۷. اَرْدیشت، ۱۸. اشتادیشت، ۱۹. زامیادیشت، ۲۰. هوم‌یشت، ۲۱. ونندیشت.

هر ۲۱ یشت سرودهایی‌اند در ستایش ایزدان و ناموران اساطیری. این سرودها درست مانند مدح‌هایی که برای خوشایند فرمانروایان دنیوی سروده شده‌اند، برای خشنودی

۱- دینکرد، کتاب ۸، فصل ۱۵.

خاطر ایزدان و برای برخورداری از عنایت این ایزدان فراهم آمده‌اند. اغلب یشت‌ها تألیفی هنرمندانه و گوهری شعری دارند و مانند سرودهای اودگاتَر (آواهای روحانی) هندوان در مصرع‌های ۸ هجایی سروده شده‌اند و کلامی ساده و بی پیرایه دارند. یشت‌های کهن به چند «کرده» (فصل) تقسیم شده‌اند، که خود دربرگیرندهٔ چندین بنداند. در یشت‌های ۵، ۸، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، و در سروش‌یشت بزرگ[1] اغلب جملهٔ نخست بند آغازین کرده‌ها تکرار جملهٔ اول بند اول کردهٔ اول است. دیگر ویژگی یشت‌ها وزن است. یشت‌ها تنها نثر آهنگین یا مسجع نیستند و اغلب وزن شعری در آن‌ها از تبلور بیشتری برخوردار است[2]. هر جا سکته‌ای در اوزان به چشم می‌خورد، این سکته اغلب ناشی از زبانِ تغییرشکل‌یافتهٔ ثانوی است. علاوه بر این قرن‌ها انتقال شفاهی متن‌ها، سبب سایش‌ها و دگرگونی‌های مؤثر شده است.

صرف‌نظر از گات‌ها که تنها منظومهٔ معصومانهٔ مردی تنها و طالب رستگاری هم‌نوعان خود است، بدون تردید یشت‌ها زیباترین بخش اوستا را تشکیل می‌دهند. زبان یشت‌ها، بدون توجه به زمان تدوین کتبی آن، از آنِ دوره‌ای است که زبان ایران باستان، از نظر دستوری و کاربرد تعبیرها در اوج شکوفایی بوده است. این زبان به مراتب غنی‌تر از زبان سنگ‌نبشتهٔ داریوش (۵۲۲ تا ۴۸۶ پیش از میلاد) در بیستون است. بنابراین، اصل یشت‌ها را، که حتماً متفاوت از یشت‌های موجود بوده‌اند، باید کهن‌تر از زبان زمان هخامنشیان بدانیم. البته با پیشینه‌ای بسیار دورتر از هخامنشیان.

معمولاً عادت کرده‌ایم که چون که سخن از ایران باستان می‌رود، بی‌درنگ یاد مادها و هخامنشیان بیفتیم، در حالی که امروز می‌دانیم که تاریخ ایران باستان را باید دست کم دو هزاره به عقب بکشیم. از نظر تاریخ اساطیر و باورهای دینی ایرانیان، این دو هزارهٔ گم‌شده بیشترین سهم را دارند. آبشخور بیشتر یشت‌ها را باید در این دو هزاره جست، که بیشترین فضای فرهنگی آن بیرون از مرزهای کنونی ایران، در شمال خاوری مانده‌است. هم از این روی است که برای نمونه وقتی که فروردین‌یشت را می‌خوانیم با ده‌ها نام ایرانی از یاد رفته رو به رو می‌شویم.

۱- یسنا ۵۷.

2- Darmesteter, Le Zend-Avesta, I/XCIX, I/79 (n.).

یشت‌ها همچنین بزرگترین آبشخور اساطیر ایران‌اند و بی گمان بدون یشت‌ها دانش ما از اساطیر ایران باستان به حد غیر قابل ذکری تنزل می‌یافت. با توجه به این‌که از ۲۱ یشت موجود، ۱٦ یشت به نام روزهای ماه است، گمان می‌رود که بقیهٔ روزهای "بی‌یشتِ" ماه نیز هر یک یشتی خاص خود داشته است که از میان رفته‌اند[1].

یشت‌ها، علاوه بر مسأله‌های دینی، به تفصیل به ایزدان و یلان و نامورانی می‌پردازند که بدون کوچکترین پیوندی با آیین زرتشت در باور و فرهنگ مردم مقامی ارجمند و نقشی تعیین‌کننده داشته‌اند. با توجهی که یشت‌ها به ایزدان و پهلوانان ایران پیش از زرتشت دارند، پیداست که آیین زرتشت، به رغم رشد محسوس خود، ناگزیر از توجه به باورهای مردم بوده است. یشت‌ها حاصل تبلور این توجه‌اند و نمایندهٔ مرحله‌ای نوین از آیین زرتشت. برآیند این تفاهم، امکان ادامهٔ زندگی اساطیر ایران و گذر آن‌ها از سده‌های طولانی و رسیدنشان به زمان ما است. یشت‌ها با هنرمندی تمام سردمداران دوران الحاد و ایزدان زرتشتی، مانند «اَشی» و «سروش» را ماهرانه در کنار هم قرار داده‌اند. این «هم‌آمیزی» چنان پخته و «روا» انجام پذیرفته که هیچ گروهی نمی‌توانست احساس کند که بازندهٔ تفاهم است. از وجود زند وَهومَن‌یَسنَه (زند بهمن‌یشت) چنین برمی‌آید که در گذشته هر یک از امشاسپندان و ایزدان و روزهای ماه یشتی ویژهٔ خود داشته است و یشت‌ها، به نام بغان‌یشت، نسک چهاردهم اوستا را تشکیل می‌داده‌اند[2].
۲۱ یشت موجود از نظر قدمت متفاوت‌اند. با توجه به زبان و محتوا، یشت‌های بزرگ[3] کهن‌تر از یشت‌های کوچک[4] به نظر می‌آیند.

تاریخ سرایش یشت‌ها روشن نیست. در هر حال، با توجه به برخی از مشترکات میان ریگ‌وِدا و یشت‌ها، تردیدی نیست که باید آبشخور برخی از یشت‌ها را در دوران مشترک هندوایرانی جست. زبان یشت‌ها متأخرتر از گات‌ها است. البته همیشه نمی‌توان به کمک زبان یک متن به زمان آن رسید. انتقال شفاهی و سینه به سینهٔ متن‌هایی مانند یشت‌ها را، که جان‌مایهٔ آن‌ها، بر خلاف گات‌ها، بیشتر اساطیری است، نباید نادیده گرفت.

1- Lommel, Die Yašt's, (Einleitung), 4-5.

۲- دینکرد ۸، فصل ۱۴.

۳- مانند مهریشت و آبان‌یشت.

۴- مانند چهار یشت نخست.

یشت‌ها از نظر محتوا نیز متفاوت از یکدیگرند. یشت‌های کوچک، اغلب ترکیبی‌اند از نیایش‌هایی برگرفته از دیگر بخش‌های اوستا، اما یشت‌های بزرگ موضوع و پرداختی مستقل دارند و هر یشت برداشت و اندیشهٔ ویژه‌ای را دنبال می‌کند. مثلا در آبان‌یشت و تیریشت، با تکیه بر اساطیر کهن ایرانی و آریایی، طبیعت متبلور است و در مهریشت و فروردین‌یشت اخلاق و در زامیادیشت جلال فر ایرانی و رقابت تورانیان و ایرانیان. زامیادیشت دربرگیرندهٔ فهرستی کامل از شاهان کیانی است و به همین سبب این یشت را کیان‌یشت نیز خوانده‌اند[1]. یسناهای ۹، ۱۰ و ۱۱ نیز به سبب پرداخت خاصشان، هَوم‌یشت نامیده می‌شوند. لومل[2] این ۳ یسنا را ترجمهٔ یشت‌ها، پس از یشت ۲۱، آورده است. او[3] محتوای یسناهای ۱۰ و ۱۱ را به سبب نقش قربانی از ذخایر آیینی پیش از زرتشت می‌داند، که پس از او هیأتی زرتشتی یافته‌اند. مجموعهٔ یشت‌ها، به رغم نقش متبلور اهورمزدا در آن، گنجینهٔ اسطوره و یزدان‌شناسی ایران باستان است و به زحمت می‌توان[4] آن را کتابی دینی دانست.

هر یک از ۲۱ یشت موجود نمایندهٔ برداشت و تلقی خاص ایرانیان از مقوله‌ای خاص از جهان پیرامون است. مجموعهٔ یشت‌ها، به سبب جوّ باز و میدان عمل عاری از واهمه، دلکش‌ترین بخش اوستا است؛ اما چنین نیست که یشت‌ها همه در یک زمان سروده شده و همه از نظر ارزش و بار محتوا یکسان باشند. مثلاً یشت‌های ۵ (آبان‌یشت)، ۸ (تیریشت)، ۹ (گوش‌یشت)، ۱۰ (مهریشت)، ۱۱ (سروش‌یشت، یسنا ۵۷)، ۱۳ (فروردین‌یشت)، ۱۴ (بهرام‌یشت)، ۱۵ (رام‌یشت)، ۱٦ (دین‌یشت)، ۱۷ (اردیشت) و ۱۹ (زامیادیشت) از قدیم‌ترین یشت‌هااند[5]. یکی از ویژگی‌های آن‌ها این است که دارای مقدمه و فصل و بنداند و همهٔ آن‌ها کم و بیش ارزش ادبی و شعری دارند و هر کدام ناقل بخشی از فرهنگ و اساطیر ایران باستان‌اند. بقیهٔ یشت‌ها تقریبا فاقد

۱- نک: پورداوود، مقدمهٔ ترجمهٔ یشت‌ها، ۸.

2- Die Yašt's, 187-195.

۳- همان‌جا، 187.

۴- مانند یشت اول یا هرمزدیشت.

5- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/23.

وزن‌اند و سستی و بی‌قاعدگی محسوسی در آن‌ها دیده می‌شود[1].

گاهی یشتی بر خلاف اعتبار ویژه‌ای که دارد، کوتاه و کم ارزش است. می‌توان گمان برد که یشت اصلی از میان رفته و یشت تازه‌ای جایگزین آن شده است. از امشاسپندان تنها اردیبهشت و خرداد دارای یشتَ‌اند. دور نیست که یشت‌های دیگر امشاسپندان از میان رفته باشند.

ویژگی‌های یشت‌ها عبارتند از:

هرمزدیشت

این یشت، که با ۳۳ بند در آغاز یشت‌ها قرار دارد، فهرستی‌است از ۵۵ نام اهورمزدا و صفات او. با این همه در این یشت هیچ مطلبی نیست که در برگیرندهٔ ویژگی خاصی از آیین زرتشت باشد.

هَفْتَن‌یشت

هَفْتَن‌یشت، با زبانی مخدوش و گاهی غیر قابل فهم، فهرستی است از هفت امشاسپند آیین زرتشت با ذکر صفاتشان و همچنین ایزدان یاورآن‌ها. هفتن‌یشت، که ۱۵ بند دارد، معمولاً هفتن‌یشتِ کوچک خوانده می‌شود. هفتن‌یشتِ بزرگ، با هفت کرده، بخشی از یسناها است. به هنگام نیایش، اغلب هر دو هفتن با هم خوانده می‌شوند. اگر نیایشگر بخواهد به هفتن‌یشت کوچک اکتفا کند، باید بندهای ۱۱ تا ۱۴ را ۷ بار تکرار کند[2]. این یشت یکی از یشت‌های متأخر و ضعیف است.

اردیبهشت یشت

این یشت، با ۱۹ بند، به نام اردیبهشت[3]، دومین امشاسپند است. اردیبهشت

۱- کریستین‌سن، مزداپرستی در ایران قدیم، ۷۷.

۲- نک: پورداوود، یشت‌ها، ۹۷.

۳- بخش دوم.

فرشته‌ای‌است که در جهان خاکی نگهبان درستی، پرهیزگاری، پارسایی، تقوا، پاکی، نظم و سرانجام اخلاق به معنای عام کلمه است. همین مفهوم است که از آن در دین مزدیسنا، پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک برداشت شده‌است[۱]. اردیبهشت از اسم معنایِ اَشَه (اَرْتَه)[۲]، راستی و فضیلت، و صفت تفضیلی وهیشته (بهتر، بهشت)، درست شده است: راستی بهتر (بهترین راستی). اردیبهشت بیشتر از هر امشاسپندی بر زبان زرتشت جاری می‌شود. هنگامی که اهورمزدا به ستارگان گردش می‌دهد و به ماه افزایش و کاستی، اردیبهشت است که حضور دارد[۳] و آفرینش جهان نخستین، رویش گیاهان به میانجی‌گری اردیبهشت انجام می‌پذیرد[۴].

روایت شده است که به هنگام تولد زرتشت، بهمن و اردیبهشت، هر دو در کنار اهورمزدا قرار داشته‌اند[۵] و نقش اردیبهشت در تولد زرتشت و پس از رسیدن به پیامبری، در گرویدن ویشتاسپ به او، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است[۶]. اردیبهشت بهترین پرهیزگار بی‌مرگ و بخشندهٔ برکت است. به کمک اردیبهشت پرهیزگاران به بهشت می‌روند و هرکس به اندازهٔ نیکویی خود ارجمنداست.

ظاهراً در دورهٔ ساسانی و اواخر آن ارج اردیبهشت بازهم بالا می‌رود. بُندهش[۷] دربارهٔ این امشاسپند می‌نویسد:

«نخست خدایی را به هرمزد اردیبهشت داد... و آنگاه هرمزد اردیبهشت را بن همهٔ مینوان فراز گماشت».

اردیبهشت اوج برداشت ایران باستان از اهورمزدا و نیروی برتر ماوراءالطبیعه است. اهورمزدا با فعلیت و سببیت اردیبهشت است که بر اریکهٔ اهورایی تکیه می‌زند[۸]. با این همه شگفت‌انگیز است که اردیبهشت یشت تنها ۱۹ بند دارد.

اردیبهشت یشت، به سبب شرح ستیز امشاسپند اردیبهشت با بدی‌ها و تبهکاران، بر خلاف انتظار، بی‌بهره از زیبایی دیگر یشت‌ها، یشتی ملال‌آور است. انگاری این یشت

1- Bartholomae, "Altiranisches Wörterbuch, 229-238.

۲- بخش دوم. ۳- یسنا ۴۴، بند ۳.

۴- یسنا ۴۸، بند ۶.

۵- دینکرد، کتاب ۷، فصل ۲، بندهای ۱۷، ۱۸، ۲۵.

۶- همان‌جا، فصل ۴، بندهای ۸۵ تا ۸۶. ۷- ص ۱۱۱.

8- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 131.

در فضایی مسموم و آکنده از بدی و بیداد، یک‌شبه و در یک نشست، با خشم هرچه تمام سروده شده است!

خردادیشت

با نقشی که در آیین زرتشت، خرداد و مرداد ـ امشاسپندان «کمال» و «دوام» و پرستاران آب و گیاه ـ دارند، کم‌تر از هر امشاسپندی از آن‌ها یاد شده است. خردادیشت با ۱۱ بند، به نام پنجمین امشاسپند است. این یشت آسیب فراوانی دیده و به همین سبب فهم آن دشوار است[۱].

آبان‌یشت

این یشت ویژهٔ اَرِدْویسور اَناهیتا[۲] است و در ۳۰ کرده و ۱۳۳ بند سروده شده است. با این یشت، بر خلاف دیگر ایزدان، به تصویری روشن از آناهیتا دست می‌یابیم. پیداست که در زمان تدوین نهایی، آناهیتا همچنان از ارجمندی ویژه‌ای برخوردار بوده‌است. آبان‌یشت را در حقیقت باید[۳] نامنامهٔ ناموران و برخی از شاهان پیشدادی و کیانی اساطیری ایران، مانند هوشنگ پیشدادی، جمشید، ضحاک، فریدون، افراسیاب، کی‌کاووس، کی‌خسرو، کی‌قباد، توس، نوذر، کی‌گشتاسپ، زریر و ارجاسب و غیره دانست. آبان‌یشت از نظر جغرافیای اساطیری ـ تاریخ نیز پرارزش است.

آبان‌یشت اوج آفرینش کلام زیبا و برخورد مهرانگیز در اوستا است. سرایندهٔ آبان‌یشت چنان شیوا و گیرا سخن می‌راند و آناهیتا را به تصویر می‌کشد که گویی به قول بنونیست[۴] پیکره و تندیس آناهیتا را پیش چشم داشته است. آبان‌یشت یکی از زیباترین و آرام‌بخش‌ترین سرودهای تاریخ دینی جهان است[۵].

۱- بخش دوم.

۲- اَناهیته، اَناهیتا، امروز معمولاً آناهیتا نامیده می‌شود. برخی از نویسندگان اصرار دارند که این نام را به صورت نخستین بنویسند، اما دربارهٔ دیگر نام‌های باستانی چنین نگرشی ندارند!

۳- از بند ۱۶ تا ۸۳.

۴- دین ایرانی، ۵۵.

۵- نک: پایین‌تر چکیدهٔ آبان‌یشت؛ نیز بخش دوم.

پرداخت پیکر خوش‌اندام آناهیتا، در آن‌سوی زیبایی، در اوستا برداشت زیبایی است از آفرینش انسان به خوش‌هنجارترین پیکر ممکن. آفرینش اندام مطلوب به نشان کمال مطلوب[۱]. اهورمزدا از زرتشت می‌خواهد که به خاطر او آناهیتا را ستایش کند[۲]. آناهیتا در آبان‌یشت رعناترین مخلوق نیکی‌بخش است: چهره‌های افسانه‌ای و پهلوانان از آناهیتا هم‌پشتی می‌خواهند. ضحاک می‌خواهد، مانند هوشنگ و جمشید، با قربانی و نیایش، ۷ کشور را از انسان تهی کند، اما آناهیتا او را کامیاب نمی‌سازد و اهورمزدا با نیایشی بلند آناهیتا را ستایش می‌کند. فریدون برای آناهیتا قربانی می‌کند و بر ضحاک پیروز می‌شود. آناهیتا افراسیاب را ناکام می‌گذارد، اما به کیکاووس و کی‌خسرو کام می‌بخشد و به توس یاری می‌رساند و از هم‌پشتی با دشمنان توس خودداری می‌کند، و نیکویی‌هایی از این دست. لومِل[۳] تفسیر قابل‌اتکایی از آبان‌یشت دارد. کریستن‌سن[۴] تدوین آبان‌یشت را از زمان اردشیر دوم (۴۰۴-۳۵۸ ق م) می‌داند.

با هم بخوانیم چکیدهٔ آبان‌یشت را:

اهورمزدا به زرتشت می‌گوید: از برای من بستای این اَرِدْویسور اَناهیتا را، که به همه جا گسترده، درمان‌بخش و دیوستیز و پیرو کیش اهورایی است و سزاوار ستایش و برازندهٔ نیایش است. او اَشَوَنی است جان‌افزا، که فزایندهٔ گله و رمه است و فزایندهٔ گیتی و دارایی و کشور. اوست که تخمهٔ همهٔ مردان و زهدان همهٔ زنان را پاک می‌کند. اوست که زایمان همهٔ زنان را آسان می‌کند و به زنان باردار به هنگام نیاز شیر می‌دهد. او برومندی خوش‌آوازه است و به بزرگی همهٔ آب‌های روی زمین است، که از کوه هُکَر به دریای فراخکَرت ریزد و سرتاسر کرانه‌های دریای فراخکرت را به جوش می‌آورد. من، اهورمزدا، او را از نیروی خویش پدید آوردم، تا خانه و ده و روستا و کشور را بپرورانم و از آن‌ها نگهداری و پاسبانی کنم.

اَرِدْویسور اَناهیتا از سوی آفریدگار مزدا برخاست. راستی را که بازوان زیبا و سپیدش به ستبری شانهٔ یک اسب است، آراسته به زیورهای شکوهمند و دیدنی، نازنین و پر نیرو. او در نهاد خویش می‌اندیشد، روان است: کسی را که به من خوش‌پیمان و سرسپرده است، خوشی

۱- قابل قیاس با سرودهای سلیمان در تورات.
۲- نک: رجبی، جشن‌ها...، ۱۶۳ تا ۱۶۶.

3- Lommel, Die Yašt's, 26-31.

۴- کریستن‌سن، مزداپرستی در ایران قدیم، ۷۹ تا ۸۰.

پسندم، تا خرم و شاد [ماناد]. ای اَرِدْویسور اَناهیتای اشون! بشود که در پی دادخواهی [ما] به فریاد رسی. این چنین بهتر ستوده خواهی شد. او گردونه‌سوار، لگام بردست، می‌راند. روان در جست‌وجوی ناموری. او با چهار اسب بزرگ و سپید یک‌رنگ و یک‌نژاد، بر دشمنیِ همهٔ دشمنان ـ دیوان و مردمان و جادوان و پریان و کَوی‌ها و کَرپن‌های ستمکار ـ چیره شود. اوست آن زورمند درخشان، بلندبالا و خوش‌اندامی که شب و روز به فراوانی همهٔ آب‌های روی زمین، به نیرومندی روان است. او را اهورمزدا در آریاویج، در کرانهٔ [رود] وَنْگوهی دایتیا می‌ستاید و از او می‌خواهد، تا این کامیابی را فراهم آورد، تا زرتشت هماره دینی بیندیشد، دینی سخن گوید و دینی رفتارکند.

هوشنگ پیشدادی، برای او، در بالای [کوه] هَرا صد اسب، هزار گاو، ده هزار گوسفند قربانی می‌کند و از او می‌خواهد، تا بزرگ‌ترین شهریار همهٔ کشورها شود و بر همهٔ دیوان و مردمان، بر همهٔ جادوان و پریان و بر همهٔ کَوی‌ها و کَرپن‌های ستمکار چیره شود. جمشید، دارندهٔ گله و رمهٔ خوب، برای او، در بالای کوه هُکَر قربانی می‌کند، تا بزرگ‌ترین شهریار همهٔ کشورها شود و بر همهٔ دیوان و مردمان، بر همهٔ جادوان و پریان و بر همهٔ کَوی‌ها و کَرپن‌های ستمکار چیره شود و دیوان را هم از دارایی و سود، هم از فراوانی و گله، هم از خشنودی و سرافرازی بی بهره کند. هوشنگ و جم، هر دو کامیاب می‌شوند. اژی‌دهاک سه‌پوزه قربانی می‌کند و می‌خواهد، تا هفت کشور را از مردمان تهی کند، اما کامیاب نمی‌شود. فریدون قربانی می‌کند، تا بر اژی‌دهاک سه پوزه، سه کله، شش چشم، هزار چستی و چالاکی، که دیوِ دروغِ بسیار نیرومند و رسانندهٔ آسیب به مردمان است و زورمندترین دروغی است، که اهریمن برای ستیزه با جهان و تباهی آن آفریده، چیره شود و هر دو همسرش، شهرناز و ارنواز را، که برای زادن بهترین بدن را دارند و برازندهٔ خاندان‌اند، برباید، اَناهیتا او را کامیاب می‌کند. گرشاسپِ نریمان، رو به روی دریاچهٔ پیشینه (پیشینگَه)، قربانی می‌کند، تا به [گَندَرِوَ]یِ زرین‌پاشنه، در کنار دریای پرخیزاب فراخکرت چیره‌شود و بر این زمین پهناور گِرد و بیکران، به تاخت به خانهٔ استوار دروغ‌پرست برسد. او را، افراسیاب تورانی نابکار در هنگِ زیرزمینی، قربانی می‌کند، تا به آن فرّ شناور در میان دریای فراخکرت، که هم اکنون و از این پس، از آنِ سرزمین‌های آریایی (ایرانی) و از آنِ زرتشت است، دست یابد، اما کامیاب نمی‌شود. کی‌کاووس، در بالای کوه اِرِزیفْیَه، قربانی می‌کند، تا بر همهٔ دیوان و مردمان، بر همهٔ جادوان و پریان، بر همهٔ کَوی‌ها و کَرپن‌های ستمکار چیره شود. کی‌خسرو یل سرزمین‌های آریایی، استوار دارندهٔ کشور، رو به روی دریاچهٔ ژرف و پهناور چیچَست، قربانی می‌کند، تا بزرگ‌ترین شهریار همهٔ کشورها، و بر همهٔ دیوان و مردمان، بر همهٔ جادوان و پریان، بر همهٔ کَوی‌ها و کَرپن‌های ستمکار چیره شود و در درازنای میدان تاخت و تاز، هماره در تکاپو،

پیشاپیش همهٔ گردونه‌ها براند، و رزماورانش، هنگامی که دشمن نابکار سواره به جنگ می‌شتابد، به دام او نیفتند. اَناهیتا را، توس، یل جنگاور، بر پشت اسب ستایش می‌کند، نیرو برای اسب‌ها و تندرستی برای خویش می‌خواهد، تا بتواند دشمنان را از دور ببیند و هماوردان کینه‌ور را به یک کوب از پای فکَنَد و می‌خواهد، تا به پسران دلیر خاندان ویسه، در گذرگاه خْشَثْروسوکَه، بر فراز کَنگ بلند و اشون پیروز شود و سرزمین‌های تورانی را براندازد. سران دلیر خاندان ویسه، در گذرگاه خْشَثْروسوکَه، بر فراز کَنگ بلند قربانی می‌کنند، تا بر توس پیروز شوند و سرزمین‌های آریایی را براندازند، اما کامیاب نمی‌شوند. پااوروَه، کشتیران کاردان، هنگامی که فریدون، او را مانند یک کرکس در هوا به پرواز واداشت، سه شبانه روز، در پی خانمان خویش، در پرواز بود و نمی‌توانست فرود آید. در انجام شب سوم، که سپیده می‌زند، اَناهیتا را بانگ برمی‌دارد و پناه می‌جوید و می‌گوید که اگر زنده به زمین اهوراآفریده رسد، آنگاه او را، در کنار رود رَنگها، هزار زَورِ به آیین فراهم‌آمده و پالوده، آمیخته به هوم، آمیخته به شیر، نیاز آورد. اَناهیتا، بسان دوشیزه‌ای زیبا، بسیار نیرومند، خوش‌اندام، کمربه‌میان‌بسته، راست‌بالا، آزاده‌نژاد و بزرگوار، تا مچ پا کفش درخشان پوشیده، استوار با بندهای زرین، روانه می‌شود، بازوانش را به استواری می‌گیرد، چست و چالاک، دیری نپاییده او را در یک‌تاخت، تندرست، بی ناخوشی و بی گزند، همچنان که پیش بود، به زمین اهوراآفریده و خانمانش می‌رساند. او را، جاماسب، با دیدن لشکر دیویسنان دروغ‌پرست از دور، که با آرایش جنگی می‌آید، قربانی می‌کند، تا، مانند همهٔ آریاییهای دیگر، از یک پیروزی بزرگ برخوردار شود و کامیاب می‌شود. اَشَوَزْدَنگْهَه، پسرپورداخشتی ۰، اَشَوَزْدَنگْهَه و ثریت، پسران سایوژْدری، نزد اَپَم نبات، ایزد بزرگ و سرور درخشنده و تیزاسب، برای اَرِدْویسور اَناهیتا قربانی می‌کنند، تا بر تورانی‌های دانو و به کَرَه و وَرَه از خاندان اَسَه‌بَنَه و به دورَاِکَیْتَه چیره شوند. ویستَورو، از خاندان نوذر، در کنار آب ویتَنگوهَیتی، او را پیشکش آورده می‌گوید، به راستی او به شمارهٔ موهای خویش از دیویسنان به خاک‌افکنده‌است و می‌خواهد، تا اَناهیتا برایش گذرگاهی خشک، برای گذر از ویتَنگوهَیتی، فراهم آورد. اَناهیتا چون دوشیزه‌ای زیبا، بسیار نیرومند، خوش‌اندام، کمربه‌میان‌بسته، راست‌بالا، آزاده‌نژاد و بزرگوار، تا مچ پا کفش درخشان پوشیده، استوار با بندهای زرین، روانه می‌شود؛ رشته‌ای از آب را از رفتن باز می‌دارد و دیگر رشته‌ها را، بدان سان که بودند، به رفتن رها می‌کند و گذرگاهی خشک برای گذر از ویتَنگوهَیتی نیک پدید می‌آورد. یُوایشتَه از خاندان فریان، در جزیرهٔ خیزاب‌شکن رنگها، قربانی می‌کند، تابر اختیهٔ نیرنگ‌بازِ خیره‌سر چیره شود و بتواند، به نود و نه پرسش دشواری که اختیهٔ نیرنگ‌بازِ خیره‌سر، از سر دشمنی از او دارد، پاسخ دهد.

اهورمزدای نیک کنش به اَناهیتا فرمان می‌دهد، دیگر بار، از ستارگان به سوی زمین

اهوراآفریده بشتابد، تا اورا فرمانروایان دلیر و بزرگان کشور نیایش کنند. سپاهیان، آن دلیران، نیز باید از او برای داشتن اسب تندرو و برتری‌جستن در فرّ، یاری بخواهند. آتُربانان پارسا نیز باید برای دستیابی به دانش و وَرْجاوَندی و پیروزی اهوراآفریده و برتری، یاری بخواهند. همچنین دوشیزگان جوان و شایستهٔ شوهر (دم‌بخت) و کوشا، باید از برای سروری و کدبانویی دلیر یاوری جویند. و باید زنان جَوان، برای زایمان و زایش خوب یاری جویند. اوست که می‌تواند همهٔ این‌ها را برآورد.

اَرِدْویسور اَناهیتا از ستارگان به زمین اهوراآفریده فرودمی‌آیده و به زرتشت چنین می‌گوید: راستی را، ای سپیتمان پاک، اهورمزدا تو را به سروری جهان اَستومَند برگزید، و اهورمزدا مرا به نگهبانی همهٔ آفرینش اَشَوَن گمارد. از فروغ من است که ستوران خُرد و بزرگ، و مردمان بر روی این زمین در گردش‌اند. من به راستی، مزداآفریدگان نیک و اَشَوَن را می‌پایم، چون آغُلی که چارپایان خودرا نگه‌می‌دارد.

زرتشت از اَرِدْویسور اَناهیتا می‌پرسد: باکدام ستایش او را بستاید؟ باکدامین ستایش آیین او را برجای آورد؟ کسی راکه مزدا از برایش راهی از فراز خورشید - نه از پایین آن - آماده کرده، تا به او از مارها، اَرِثَنه‌ها، وَوْزَکه‌ها، وَرِنَوَویشه‌ها گزندی نرسد.

اَناهیتا به زرتشت پاسخ می‌دهد، او را با این ستایش بستاید و آیین او را برجای آرد: از هنگام سرزدن خورشید تاگاه فرورفتن خورشید، از این زَور من تو توانی نوشید، و آتُربانان دین‌آگاه و خردمندان آزموده و تَن‌مَنثرَه. از این زَور من ننوشد، هَرِتَه، تبدار، نارساتن، سَچی، کَسویش، زن (جَهی)، ناپارسایی که گات‌ها را نمی‌سراید و پیسی که باید از دیگران جدا باشد. من پای نمی‌گذارم به آیین زَوری، که کور و کر و کوتاه‌بالا و نابخرد و غَشی و دیگر داغ‌خوردگان اهریمن برگزار می‌کنند. از این زَور من، گوژسینه، گوژپشت، کوتاه‌بالا و تباه‌دندان نباید بنوشد.

زرتشت می‌پرسد، پس با آن زَورهای او، که پس از فرورفتن آفتاب، دیویسنان و دروغ‌پرستان نیاز کنند، چه خواهند شد؟ آنگاه اَناهیتا می‌گوید، آیین زَوری که او بدان پای ننهد، شایستهٔ ستایش دیوان است. در چنین آیینی به جای او، ششصد هزار تن از هراس‌انگیزان و یاوه‌سرایان و هرزه‌درایان و فرومایگان پای نهند.

سپس کوه زرینِ در همه جا ستودهٔ هُکَر، که به بلندای هزار بالای آدمی است و اَناهیتا از آنجا فرود می‌آید ستوده می‌شود. اَناهیتا است که به بزرگی همهٔ آب‌هایِ روانِ رویِ این زمین، به نیرومندی روان است. اوست که مزداپرستان، بَرسم به دست، به پیرامون او درآیند. او را هُوُوَه‌ها ستودند. او را نوذریانِ ستودند. هُوُوَه‌ها از او دارایی خواستند و نوذریان اسبان تیزتک. دیری نپایید که هووه‌ها به دارایی فراوان توانگر شدند. دیری نپایید که نوذریان

کامروا شدند، و گشتاسپ در این سرزمین‌ها به اسبان تیزتک دست یافت. اوست با هزار دریاچه و هزار رود، هر یک به درازای چهل روز راهِ مردِ چابک سوار. در کنار هر دریاچه، خانه‌ای خوش‌ساخت برپاست، با یکصد پنجرهٔ درخشان و هزار ستون خوش‌تراش. خانه‌ای پُرپیکر بر هزار پایه استوار. در هر خانه‌ای، بستری زیبا، با بالش‌های خوشبو گسترده است. اَناهیتا از بلندایی به بالایِ هزار آدمی فرو می‌ریزد. او به بزرگی همهٔ آب‌های روی این زمین، با نیرومندی روان است...

زرتشت او را در آریاویج، در کرانهٔ رود وَنگوهی دایتیا، به سخن رسا می‌ستاید و از او می‌خواهد، تا بتواند کی‌گشتاسپ، پسر لهراسپ را بر آن دارد که هماره دینی بیندیشد، دینی سخن گوید و دینی رفتار کند. اَناهیتا او را کامیاب می‌کند. او را، کی‌گشتاسپ گرانمایه بر کرانهٔ رود فَرْزدانَوْ، قربانی می‌کند، تا در کارزار جهان بر تَثْریاوَنتِه زشت‌آیین و بر پَشَنَهٔ دیوپرست و بر ارجاسپ دُروَند پیروز شود. زَریر، رزم کنان، کنار آب دایتیا، قربانی می‌کند، تا در کارزار جهان، بر هومَه‌یَکَهٔ دیوپرستِ گشوده‌چنگال، که هشت خانه سرای اوست، و بر ارجاسپ دُروند پیروز شود. وَنْدَرِمَیْنیش - برادر ارجاسپ - نزدیک دریای فراخکرت، قربانی می‌کند، تا بر کی‌گشتاسپ دلیر و بر زریر، سوار جنگاور، پیروز شود و سرزمین‌های آریایی را براندازد. اَناهیتا او را کامیاب نمی‌کند.

اهورمزدا چهار اسب از باد و باران و ابر و تگرگ برای اَناهیتا فراهم آوَرد. اَناهیتای نیک، با پَنام، در آرزوی شنیدن سرود زَور ایستاده، در نهاد می‌اندیشد: چه کسی مرا نیایش خواهد کرد؟ چه کسی مرا زَور به آیین فراهم آمده و پالوده، آمیخته به هوم، آمیخته به شیر نیاز خواهد کرد؟ برای چنین پیمان‌شناس نیکدلی، خوشی پسندم. خرم و شاد ماناد

اَناهیتا، بسان دوشیزه‌ای زیبا، بسیار نیرومند، خوش‌اندام، کمربه‌میان‌بسته، راست بالا، آزاده‌نژاد و بزرگوار، که جامهٔ زرین گران‌بهای پرچینی در بردارد، پدیدار می‌شود. چنان که شیوهٔ اوست، بَرسم به دست، با گوشواره‌های چارگوش آویخته به گوش، و با گردن‌بندی، بسته بر گردن نازنین، نمایان می‌شود. بالای سر اَناهیتا تاجی (دیهیمی) آراسته به صد ستاره، تاج زرین هشت گوش گردونه‌مانندی با زیور نوار، تاج زیبای خوش هنجاری با چنبری برآمده در جلو.

با جامه‌ای از پوست بَبر (بیدستر) از پوست سیصد بَبر ماده، که هر یک چهار بچه زاییده، بر تن دارد. زیرا بَبر ماده زیباترین جانوری است که مویی انبوه دارد. بَبر جانوری آبزی است، که اگر پوستش را به هنگام کَنَند، به دید مانند سیم و زر درخشان می‌آید.

سپس در بندهای ۱۳۰ و ۱۳۱ چنین نیایش می‌شود:

ای اَرِدْویسور اَناهیتا، ای نیک، ای تواناترین!

اینک خواستار این کامیابی‌ام،
که بسیار ارجمند باشم و به شهریاری بزرگی برسم،
که در آن خوراک بسیار فراهم آید،
با بهره و بخشی بسیار برای همه،
که در آن [شهریاری]، اسبان شیهه برکشند و گردونه‌هابخروشند،
و آوای تازیانه در هوا بپیچد،
که در آن [شهریاری]، خوراک و توشهٔ فراوان انباشته باشد،
با خوشبوهایی فراوان،
و انبارهایش پر باشد از هر آنچه مردمان آرزو می‌کنند،
و زندگی خوش را به کار آید.
ای اَرِدْویسور اَناهیتا، ای نیک، ای تواناترین!
خواستار داشتن دو چالاکم.
یک چالاک دوپا (پسر ؟) و یک چالاک چارپا (اسب).
چالاک دوپا ازیرا که در نبرد چُست باشد
و در رزم گردونه را به خوبی براند،
چالاک چارپا برای این‌که از هر سویِ سنگرِ فراخ،
سپاهِ دشمن را برهم زند،
از چپ به راست و از راست به چپ.

هر که این یشت را نخوانده‌است، به راستی نمی‌تواند برداشتی از رؤیاها و باورهای یک ایرانی دورهٔ اشکانی، یا پیش‌تر از آن داشته باشد. اینک خواننده درمی‌یابد که ایرانی باستانی حتی در تمثیل هم شبیه اوست:

«که من به شمارهٔ موهای خویش از دیویسنان به خاک افکندم».

آیا سرایندهٔ آبان‌یشت و مردم پیرامون او از داستان عبور موسی و یارانش از دریای سرخ چیزی می‌دانسته‌اند؟ یا موسویان با متن این یشت کهنسال آشنا بوده‌اند؟! در بندهای ۷۷ و ۷۸ هنگامی که از اَناهیتا درخواست گذرگاهی خشک می‌شود، او رشته‌ای از آب را از رفتن بازمی‌دارد و دیگر رشته‌ها را به آنسان که بودند رها می‌کند و گذرگاهی خشک برای گذر از آب فراهم می‌آورد.[۱]

۱- پرداخت پیکر خوش‌اندام و بَروبالای خواستنی آناهیتا در آبان‌یشت، آبشخوری جز

→ برداشت شاعرانهٔ روح و روان لطیف ایرانیان نمی‌تواند داشته‌باشد. آناهیتا در آن سوی مرز زیبایی، برآیند برداشت و آرزوی ایرانی از آفرینش انسان، به خوش‌هنجارترین پیکر ممکن است: آفرینش اندام مطلوب به نشانهٔ کمال مطلوب. به عبارت دیگر: آفرینش زیبایی در قالبی زیباتر! شاید عطر این بوی خوش‌نواز است که این‌چنین شعر ایرانی را آکنده است. کمیاب‌اند شاعرانی که آوازهٔ بزرگشان، از بزرگیشان، در گرو پرداخت درست و دلنشینشان به بَروبیرون معشوق و معبود نبوده باشد. باید که محراب از خم ابرو به فریاد باشد، تا درون، ناگفته، برون شکُفد! در عهد عتیق ـ بی‌آن‌که بخواهیم پیوندی میان کتاب مقدس و آبان‌یشت بجوییم ـ نیز گاه این چنین شده‌است. چکیده‌ای از غزل‌های سلیمان را با هم بخوانیم:

عطر تو بوی خوش دارد و تو مانند عطرِ ریخته است.
چه زیبا است رخسارت به جواهر و گردنت به گردن‌بند.
زنجیرهای زرین با دانه‌های سیمین برایت خواهم ساخت.
اینک تو زیبا هستی، ای محبوبهٔ من!
چشمانت مانند چشمان کبوتر است.
اینک تو زیبا و شیرین هستی، ای محبوبهٔ من!
تخت ما سبز است.
تیرهای خانهٔ ما از سرو آزاد و اشکوب آن از چوب صنوبر.
مرا با کشمش نیرو دهید و با سیب تازه سازید.
زیرا که من از عشق بیمارم.

دست چپش در زیر سر من است
و دست راستش مرا در آغوش می‌کشد.
ای دختران اورشلیم!
شما را به غزال‌ها و آهوان صحرا سوگند،
که محبوب مرا، تا خودش نخواهد، بیدار نکنید و بر نینگیزانید!
آواز محبوب من است،
اینک برکوه‌ها،
که جستان و خیزان می‌آید.
محبوب من مانند غزال یا بچه‌آهوست.
شبانگاه در بسترم،
او را که جانم دوست دارد،

←

→ جست‌وجو کردم و نیافتم ...
در شهر اورا جستم
و به خانهٔ مادرم آوردمش ...
ای دختران اورشلیم!
شما را به غزال‌ها و آهوان صحرا قسم می‌دهم،
که محبوبهٔ مرا بیدار نکنید!
تا آن‌که خودش بخواهد...
سلیمان تخت خویش از درختان لبنان ساخت.
ستون‌هایش از نقره، سقفش از زر و نشیمنگاهش از ارغوان.
و اندرونش از محبت دختران اورشلیم...
اینک تو زیبا هستی محبوب من!
چشمانت مانند چشمان کبوتران است.
و موهایت بسان گله‌ای از بز.
دندان‌هایت مانند گلهٔ گوسفندانِ همزادِ شسته!
لبانت مانند رشتهٔ قرمز،
و دهانت زیباست.
و شقیقه‌هایت مانند پارهٔ انار.
گردنت برج داوود است،
که سپر همهٔ دلاوران بر آن آویخته است.
و دو پستانت مانند دو بچه‌آهویِ همزاد است،
که در میان سوسن‌ها می‌چرند...
ای عروس من!
لب‌هایت عسل‌چکانند
و زیر لبانت عسل است و شیر،
و بوی لباست مثل بوی لبنان است...
من در خوابم،
اما دلم بیدار است.
آواز محبوب من است،
که در را می‌کوبد و می‌کوبد...
ای دختران اورشلیم!

←

→ شما را سوگند می‌دهم که اگر محبوب مرا یافتید،
به او بگویید که من بیمار عشقم!...
ای دختر مرد شریف!
پاهایت در نعلین چقدر زیباست!
حلقهٔ ران‌هایت مانند زیوری است،
که هنرِ دست هنرمند باشد.
و بَرِ تو مانند گندم است.
در حصار سوسن‌ها!
ای محبوب من!
تو چه زیبایی و چه شیرینی،
برای لذت بردن!...
قامتت بسان درخت خرماست،
و سینه‌هایت مانند خوشهٔ انگور،
و نفست بوی سیب می‌دهد.
و لبانت خفتگان را به سخن می‌آورد.
بیا برویم صحرا.
و صبح زود به تاکستان‌ها برویم.
و ببینیم، که انگورها و انارها گل کرده‌اند...
در آنجا محبت را به تو خواهم داد...
محبوب من سفید و سرخ‌فام است.
سرِ او طلای ناب است،
و زلف‌هایش پیچیده‌است و مانند غُراب سیاه
چشمانش کبوتران نزد نهرها،
با شیر شسته و نشسته در چشمخانه.
و رخسارش مانند باغچه و پشته‌های گل.
لبانش سوسن است،
و دست‌هایش حلقه‌های طلای زبرجدنشانده،
و بَرَش عاج شفافِ مرصع به یاقوت زرد،
و ساق‌هایش ستون‌های مرمر، استوار بر پایه‌های زرِ ناب.
این است محبوب من.
ای دختران اورشلیم!

خورشیدیشت

به رغم نقش بزرگی که خورشید در باور ایرانیان باستان داشت[1]، شگفت‌انگیز است که خورشیدیشت بیشتر از ۷ بند ندارد. خورشید در این یشت، جاودانی و تیزاسب[2] خوانده شده که اگر برنیاید دیوان هر آنچه راکه بر روی ۷کشور روی زمین است نابود می‌کنند و ایزدان مینوی در جهان مادی اقامتگاهی نمی‌یابند[3]. خورشید نیایشِ خرده اوستا از خورشیدیشت برداشته شده‌است. گمان شده‌است که خورشیدیشت نخست طولانی‌تر از امروز بوده‌است و در دورهٔ ساسانیان، با سایه‌ای که میترا به خورشید افکنده، به مرور با رونق روزافزون مهریشت، کوتاه شده است. هنوز هم در ایران از مهر، خورشید برداشت می‌شود.

ماه‌یشت

ماه‌یشت نیز ۷ بند بیشتر ندارد. در این یشت. ماه حامل تخمهٔ ستوران است[4]. در بند ۳، ماهِ دربردارندهٔ تخمهٔ گاو ستوده شده است و در بند ۴، هنگامی که فروغ ماه می‌تابد، در بهاران همیشه گیاه سبز از زمین می‌روید. در بُندهش[5] نیز می‌آید که هرمزد آن تن و آیینهٔ گاو را برگرفت، به ماه سپرد، که این روشنگری ماه است که به گیهان بازتابد. چنین گوید که ماه گوسپندتخمه است، زیرا آینهٔ گاوان و گوسپندان به ماه‌پایه ایستد. و در جای دیگر بُندهش[6]:

> پنجاه و پنج سرده دانه، دوازده سرده گیاه دارویی از گاو یکتا آفریده پدید آمده است. از گیاهان اصلی نخست ده هزار گیاه و سپس یکصد و سی هزار سرده در سرده گیاه بر زمین رسته است. از این همه تخم، درخت بسْ‌تخمه در دریای فراخکرت رسته است که همهٔ گیاهان را تخم بدوست، با آن تخم‌ها که از گاو یکتاآفریده پدید آمد.

1- Herodot, III/84; Xenophon, Cyropaedia, VIII, 3. 9; Curtius, III, 7; Ktesias, 15.

۲- بند ۱.
۳- بند ۳.
۴- بند ۱.
۵- ص ۶۹.
۶- ص ۸۶ تا ۸۷.

تیریشت یا تِشتَریشت

تیریشت، در کنار آبان‌یشت و فروردین‌یشت و مهریشت، یکی از زیباترین یشت‌ها و دربرگیرندهٔ یکی از دلکش‌ترین افسانه‌های اساطیری ایران است. تِشتَر ستاره و ایزدی فرهمند است که به صورت اسب سفید زیبایی باگوش‌های زرین و لگام زرنشان در پهنهٔ آسمان جای دارد و همهٔ آفریده‌های سپنته مئینیو خواهان دیدار اویند[1]. اهورمزدا او را در شایستگی ستایش و برازندگی نیایش برابر خود آفریده است[2].

نبردِ اَپوش[3] دیو خشکی با تِشتَر ایزد باران در پهنهٔ آسمان اوج برخورد ایرانیان با بی‌آبی است. به همین اعتبار شاید بتوان تیریشت را حاصل اندیشهٔ آن گروه از ایرانیانی دانست که باشندهٔ فلات کنونی ایران بوده‌اند. در تیریشت[4] برای پیروزی بر اپوش، از تِشتَر ستایش می‌شود، ایزدی که آب‌های ایستاده و جاری، جویبارها و برف و باران خواهان دیدار اویند و در انتظار وقتی که چشمه‌های آب، سترگ‌تر از شانهٔ اسب‌ها به جریان درآیند تا کشتزاران و دشت‌هارا و ریشهٔ گیاهان را از رطوبت خود نیرو بخشند.

نبرد تِشتَر با اپوش در سه مرحله و هر مرحله در ده شب و در صورت‌های فلکی متفاوت، انجام می‌گیرد. در هر سه مرحله تِشتَر برای پیروزی بر اپوش تقاضای هوم و قربانی می کند و وعدهٔ رفاه، گاو و اسب و بیشتر از همه وعدهٔ کمال روان می‌دهد[5]. در ده شب نخست تِشتَر پیکری جهانی می‌پذیرد و به شکل جوانی ۱۵ سالهٔ درخشان، با چشمان روشن، بلند بالا، توانا و چُست و مردی که برای نخستین بار کمربند بسته و نیرو گرفته و به بلوغ رسیده در فروغ پرواز می‌کند[6]. این مرحلهٔ از نبرد که سه شب و روز به طول می‌کشد به پیروزی اپوش می‌انجامد[7]. سپس تِشتَر در ده شب دوم به شکل یک گاو زرین‌شاخ در فروغ به پرواز در می‌آید[8]. و سر انجام در ده شب سوم به پیکر اسبی سفید و زیبا، باگوش‌های زرین و لگام زرنشان در فروغ پرواز می‌کند، تا به هنگام ظهر، رعدآسا بر دیو اپوش که در پیکر اسبی سیاه و کَل را مَی‌جنگد پیروز می‌شود و او را از

۱- بندهای ۴۶ تا ۴۸.
۲- بند ۵۰.
۳- بخش دوم.
۴- بندهای ۴۱ تا ۴۲.
۵- بندهای ۱۵، ۱۷، ۱۹.
۶- بندهای ۱۳ تا ۱۴.
۷- بند ۲۲.
۸- بند ۱۶.

دریای فراخکرت دور می‌راند و باران بر زمین فرومی‌بارد[۱].

ایران‌شناسان از دیرباز متوجه همگونی روایت اپوش و تِشتَر با «داستان توفان» شده‌اند. نخستین بار ظاهراً در سال ۱۸۵۲ ویندیشمن[۲] این همگونی را مطرح کرد و کمی بعد کُشویچ دقائق بیشتری را بررسی کرد[۳]. در سال ۱۸۷۱ با این‌که اشپیگل[۴] در نگاهی دیگر، به نشانه‌های خوبی رسید، سرانجام نتوانست با این نظر موافق باشد.

پیداست که بندهای ٦، ۳۷ و ۳۸ تیریشت در پیوند با داستان آرش شیواتیر (کمانگیر) است. تعیین مرز ایران زمین به وسیلهٔ پرتاب تیر آرش نشانهٔ دیگری است برای این برداشت که باید سرایندهٔ تیریشت باشندهٔ فلات کنونی ایران بوده باشد.

تیریشت ١٦ کرده و ٦٢ بند دارد. با تیریشت می‌توان به برداشت ایرانیان باستان از ستارگان و غوغای درخشانِ شبانهٔ آن‌ها نزدیک شد و به یکی از علل علاقهٔ ایرانیان به نجوم پی برد. شهر آسمان در تیریشت، شهری است با راه‌ها و اسبریس‌های باشکوهی که نه در روی زمین یافت می‌شوند و نه در خیال افسانه‌پردازان. شهری است از جنسی دیگر! برای تجسم بزرگ‌ترین و با شکوه‌ترین اسبریس جهان در شهر آسمان، تنها باید تیریشت را خواند و اندیشید به اسب سپید زیبایی که شهریار نیک‌سرشتِ شهرِ آسمان است و شباهنگام باگوش‌های زرین و لگام زرنشان در فروغ بیکران به پرواز در می‌آید....

دْرَواسپ یاگوش‌یشت

دْرَواسپ که در پهلوی گوش (گاو)یشت نیز خوانده می‌شود، از ۷ کرده و ۳۳ بند درست شده و ویژهٔ فرشتهٔ نگهبان چارپایان است. به گمان ایزدبانوی دْرَواسپ، دارندهٔ اسبان خوب، ایزدبانویی دست دوم[5] و مربوط به زمانی است که ایرانیان موفق به رام کردن اسب شدند.

گاو در اوستا به صورت اسم عام برای چارپایان کوچک نیز به کار می‌رود. در این

۱- بندهای ۲۱، ۲۸ تا ۲۹.

۲- نک: Spiegel, Eranische Altertumskunde, I/478 f.

۳- همو، همان‌جا.
۴- همان‌جا.

5- Lommel, Die Yašt's, 57-58.

یشت که جز دو بند نخست بقیه از ارت‌یشت و آبان‌یشت گرفته شده، ۷ تن از ناموران برای پیروزی خود برای درواسپ نیایش می‌کنند: هوشنگ، جمشید، فریدون، خسرو، زرتشت و کی‌گشتاسپ. در این‌جا فقط ایزدان یادشده متفاوت‌اند. کریستن‌سن[۱] می‌پندارد که یشت نهم [دْرَواسپ ـ یشت] در زمانی نوشته شده که امکان تألیف یشتی به روش قدیم وجود نداشته و به همین سبب مؤلف آن نیایش‌های مورد نیاز خود را از جای دیگر برداشته و مقدمهٔ کوتاهی به آن افزوده است.

جالب توجه است که ستایش‌های یشت نهم در هیچ جای دیگر، جز در دو سی‌روزه ـ آنجا که سخن از گوش‌روز (روز چهاردهم هرماه) می‌رود ـ نیامده است. در خلاصهٔ اوستای ساسانی نیز که در کتاب‌های ۸ و ۹ دینکرد آمده، نامی از درواسپ برده نشده است. کریستن‌سن[۲] تاریخ تقریبی تدوین این یشت را حدود سدهٔ نخست میلادی می‌داند. البته این بدان معنی نیست که پیش از این، با نقشی که اسب[۳] در فرهنگ ایران باستان داشته، این یشت وجود نداشته است. ممکن است که در این تاریخ، به جای بندهای فراموش شدهٔ درواسپ جایگزینی گزیده شده باشد.

در هر حال از دو بند نخست پیداست که زندگی روستایی و شبانی، به شخصیت و هویت درواسپ شکل داده و در تکوین یشت ویژهٔ او نقش تعیین کننده‌ای داشته است. در این یشت، درواسپِ توانای مزدا آفریدهٔ اَشَوَن ستوده می‌شود، که ستوران کوچک و بزرگ و دوستان و کودکان را تندرست نگاه می‌دارد. درواسپ دارای اسبان زین‌کرده و گردونه‌های پرتکاپو، با چرخ‌های خروشان‌است. درواسپ نیرومندِ بُرزمندِ پاداشِ نیک‌بخشنده و درمان‌بخشی است که مردان اَشَوَن را یاری می‌رساند و پیشهٔ درست می‌بخشد و آرامگاه آماده می‌کند.

نقش اسب در زندگی مینوی درگذشتگان تعیین کننده است. به گزارش آریان[۴] در پاسارگاد هر ماه در آرامگاه کورش یک اسب قربانی می‌کردند. بانی این قربانی کمبوجیه

۱– کریستن‌سن، مزداپرستی در ایران قدیم، ۱۲۶.
۲– مزداپرستی در ایران قدیم، ۱۲۵ تا ۱۳۳.
۳– بخش دوم.

4- V, 29. 7.

پسر کورش بود. این آیین، بیش از دو سده، تا زمان اسکندر دوام داشت. در وِداها می‌خوانیم، کسی که برای او پس از مرگش اسبی قربانی کنند، دارای بارگاهی در کنار خورشید خواهد شد. این بارگاه قابل قیاس است با آرامگاهی که در درواسپ به آن اشاره می‌شود.

مهریشت

مهریشت یکی از منبع‌های پنهان تاریخ دینی ـ اجتماعی ایران در نخستین دوران هزاره‌های گم‌شده است. از این روی این یشت با ۳۵ کرده و ۱۴۶ بند، پس از فروردین‌یشت، بلندترینِ یشت‌ها است. میترا (مهر)، ایزد روشنایی و پیمان، بازیگر اصلی این بخش از تاریخ اجتماعی ایران است. از همهٔ نشانه‌ها پیداست که این ایزد را ایرانیان، مانند هندوان، از خاستگاه آریایی نخستین خود داشته‌اند.

کار میترا از روزگاران گم‌شده‌ای که از آن، جز افسانه و اسطوره چیزی بر جای نمانده، از زمانی که ایزد هوم به وسیلهٔ میترا و وَرونه و دیگر خدایان هندوایرانی کشته می‌شود، آغاز می‌شود! سهم میترا از کشتهٔ هوم شیرهٔ اوست که بر زمین می‌پاشد و گیاهان و جانوران گوناگونی از این شیره پدید می‌آیند. دیگر، کشته‌شدن گاو به دست میترا است. زیرا بنا بر روایت، از جریان خون گاو بر زمین، بر برکت و سرسبزی آن افزوده می‌شود و سرده‌های گوناگون گیاهان و جانوران پدید می‌آیند. ازیراست که میترا در میان خدایان هندوایرانی پیش از زرتشت از ارج ویژه‌ای برخوردار شده و رفته رفته نوشیدن هوم و قربانی گاو برای میترا به صورت یک آیین پر اهمیت آمده است[1].

در حالی که در گات‌ها، با پافشاری و با قصد اعلان بی‌اعتنایی، نامی از میترا برده نمی‌شود[2]، در مهریشت، که یکی از زیباترین سرودهای ایران باستان است، میترا با پیکری نو و پیامی دیگر، به صورت یکی از ایزدان، با مقامی والا تولدی دوباره می‌یابد. اینک، حتی زرتشت هم نمی‌تواند از میترای بازآفریده، با ویژگی‌هایی که دارد،

۱- میترا در میان برهمنان نیز، کم و بیش، از همان ارج بزرگی برخوردار می‌شود که در میان ایرانیان داشته است. برای نمونه، نک: ریگ ودا، ماندالای سوم، سرود ۶۰.

۲- این نام در گات‌ها (یسنا ۴۶، بند ۵) فقط یک بار به معنی خویشکاری دینی می‌آید.

رویگردان باشد. میترای مهریشت یکی از ایزدان بزرگ طرف ستایش مردم و پشتیبان درستی و راستی و نگهبان پیمان است. در مقابل مهر، «مهر دروج» شکل می‌گیرد، که مهر فریب یا مهر آزار و پیمان‌شکن معنی می‌دهد.

اهورمزدا به زرتشت می‌گوید، که مهر دارندهٔ دشت‌های فراخ را آفریده است و او را در شایستگی ستایش و نیایش هم‌سنگ با خود آفریده است[۱]. و اینک گله‌مندی که به میترا شکایت بَرَد، آوازش تا به ستارگان زبرین می‌رسد و به گرداگرد زمین طنین می‌افکند[۲]. مهر فرشتهٔ فروغ و روشنایی است تا چیزی از او پوشیده نماند و برای این‌که از عهدهٔ پاسبانی برآید اهورمزدا به او ۱۰۰۰ گوش و ۱۰ هزار چشم داده است و این گوش‌ها و چشم‌ها خود فرشتگانی هستند برای پاییدن رفتار مردم.

میترا از هر جهت مجهز است: بر سر کلاه‌خود و بر تن زره زرین دارد. سپر سیمین بر دوش دارد و باگرز گران بر دست بر گردونه‌ای زرین مینوی، که چرخ‌های درخشان دارد و ۴ اسب آن را می‌کشد نشسته و چُست و چالاک پیرامون گیتی می‌چرخد. مهر در گردونهٔ خود یک هزار ناوک زرین، یک هزار تبرزین پولادین، یک هزار گرز آهنین و فلاخن دارد و در این حال، بهرام فرشتهٔ پیروزی، سروش فرشتهٔ فرمانبرداری، رَشْن فرشتهٔ دادگری، اَرشتاد فرشتهٔ درستی، پارِند فرشتهٔ نیک‌بختی و فراوانی و اَشی فرشتهٔ توانگری و ثروت در پیرامون گردونهٔ مهر، از پیش و پس و از چپ و راست می‌تازند و ایزد رام از یاران اوست.

ذخیرهٔ اساطیری مهریشت بسیار ناچیز است و از افسانه‌های پهلوانی در این یشت اصلاً خبری نیست. شاید بتوان علت این امر را در تفاهمی جست که میان مهرپرستی و آیین زرتشت به وجود آمده است، که حاصل آن رخنهٔ مهرپرستی در دین بود. مهریشت را بیشتر باید یک یشت تبلیغاتی به حساب آورد که به نفع مغان میترایی با آمیزه‌ای از بینش زرتشتی عرضه شده، و نیایشی است برای روحانیان متمایل به مهرپرستی. در هر حال این یشت در دوره‌های بعدی به آرامی جا افتاد و پاره‌ای از بدنهٔ آیین زرتشت شد و باگذشت زمان با جشن مهرگانش به صورت یکی از آیین‌های میهنی در آمد. نقش مهریشت، که لابد به کوشش بلندپایگانِ زمانِ شاید اشکانی (اگر نه هخامنشی) سروده

۱- بند ۷. ۲- بند ۱۴۳.

شده بود، تطهیر هوم و تبیین «هوم‌نوشی» در آیین زرتشت بود. و از همین روی است که در آن، جایِ اسطوره و پهلوانانِ جاافتادهٔ مردمی خالی است[۱].

شاید دربارهٔ میترای جادویی بیشتر از هر ایزد ایران باستان و دربارهٔ مهریشت بیشتر از هر بخش دیگر اوستا سخن راندهَ شده باشد. همین بس که کم پیش می‌آید که هر فارسی‌زبانی دست کم یک بار در روز با واژهٔ «مهربانی» نام مهر را بر زبان نراند. تقریباً آنچه امروز دربارهٔ میترا می‌دانیم از مهریشت است.

مهر، در مهریشت، موجودی شگفت‌انگیز است. در هیچ جای اوستای متأخر، دربارهٔ هیچ کس، حتی اهورمزدا و زرتشت این اندازه سخن نرفته است. خواننده گویی به جای آیین زرتشت با آیین میترا سروکار دارد. پیداست که میترا پس از پیوندی که با آیین زرتشت می‌خورد، با نیرویی تمام گام به میدان می‌نهد. با هم بخوانیم چکیده‌ای از مهریشت را، که دربرگیرندهٔ بسیاری از باورهای زمان خود است:

> پیمانی که خواه با دروغ‌پرست، خواه با اَشَوَن بسته شود، مباد که بشکنند، که هر دو پیمان درست است. مهردروج ویرانگر سراسر کشور و کشندهٔ مرد اشون است. او به رویگردانانِ مهردروج اسبان تیز تک و فرزندان کوشا می‌بخشد. مهر فراخ چراگاه به سرزمین‌های آریایی خانمان خوش و سرشار از سازش و آرامش می‌دهد. او زبان‌آوری است با هزار گوش و ده‌هزار چشم، که بُرزمند و بلندبالا، بر فراز برج پهنی ایستاده و نگهبان زورمندی است که هرگز خواب به چشمان او راه‌نمی‌یابد. او، همراه باد پیروزمند، به رزم‌آورانی روی می‌آورد که با خشنودی درون و منش نیک و باور درست از او ستایش می‌کنند. رزم‌آوران بر پشت اسب، از او تندرستی خود و ستور و نیروی بازشناسی دشمنان از دور و چیرگی بر آن‌ها را می‌خواهند. او نخستین ایزدی است که پیش از برآمدن خورشیدِ تیزاسب، آراسته به زیورهای زرین، از فراز کوه زیبای البرز سر درمی‌آورد و بر همهٔ خانه‌های آریایی می‌نگرد. آن‌جا که شهریاران دلیر، رزماوران بسیار بسیج می‌کنند، آن‌جا که چارپایان را کوهساران و چراگاه‌های فراوان است، آن‌جا که دریاهای ژرف و پهناور دارد، آن‌جا که رودهای پهناورِ ناوتاک با خیزاب‌های خروشان دارد که به سوی مرو و هرات و سغد و خوارزم می‌شتابند[۲]. مهر، خشمگین و آزرده، به همان سویی روی می‌آورد که مهردروجان در آن جای دارند، آنگاه خانه و ده و شهر و کشور و همچنین بزرگان و سروران و شهریاران را تباه می‌کند. نیزهٔ دشمن

۱- مهریشت، بندهای ۱۱۹تا ۱۲۲، ۱۳۷ تا ۱۳۸؛ نیز نک: Lommel, Die Yašt's, 66-67.

۲- در این‌جا به خوبی می‌توان به نشانه‌هایی از خاستگاه نخستین مهریشت دست یافت.

مهر، پس از پرتاب به سوی خود او باز می‌گردد. مهر دیوان را سر می‌کوبد، بر گناهکاران خشم می‌گیرد، به مهردروجان کین می‌ورزد و پریان را به تنگنا می‌افکند. او ستون‌های خانه‌های بلند را نگاه می‌دارد و تیرک‌های آن‌ها را استوار می‌کند و اگر از خانه‌ای ناخشنود باشد آن را برمی‌اندازد. آشتی و ستیزه از اوست. خانه‌های سترگ با زنان برازنده و بالش‌های پهن و بسترهای گسترده و گردونه‌های شایسته از اوست. از اوست که پایداری و استواری پیمان‌هایی که بسته می‌شود، توانگری، زور، پیروزی، خرمی، بهروزی، دادگری، نیک‌نامی، آسایش روان، توانِ شناخت و دانش مینوی خواسته می‌شود.

میترا جنگ را برمی‌انگیزد و به آن استواری می‌بخشد. او دشمن را پریشان و هراسان می‌کند و مهردروجان را می‌افکند و تیرهای شاهین‌پر و نیزه‌ها و سنگ‌های فلاخن و دشنه‌ها و گرزهای آنان را به نشان نمی‌رساند. هشت تن از یاران مهر بر فراز کوه‌ها، در بالای برج‌ها دیدبانی می‌کنند و نگران مهردروجان‌اند.

آرامگاه او بر فراز کوه بلند و درخشان و پربازوی البرز برپاست. آنجا، در ستیغ بی‌مه البرز که نه شب است، نه تاریکی، نه باد سرد وگرم، نه بیماری و نه آلایش دیوآفریده. آرامگاهی که آن را امشاسپندان و خورشید با خشنودی درون و باوری درست ساخته‌اند.

بهرام اهورا آفریده، همچون گراز نر تیزچنگال و تیزدندان، آهنین‌پا، آهنین‌چنگال، آهنین‌پی، آهنین‌دُم و آهنین‌پوزه پیشاپیش او روان شود.

اهورمزدا آمیزهٔ زیبای مهر را می‌ستاید و امشاسپندان او را آفرین می‌خوانند و خورشید تیزاسب از دور ستایش او را مژده می‌دهد. او گرزی صدگره و صدتیغه بر دست دارد. در سوی راستش سروش نیکِ پارسا سوار است، در سمت چپش رَشن برومند بلندبالا سوار است و گرداگرد او از هر سوی ایزدان آب‌ها و گیاه‌ها و فَرَوَشی اَشَوَنان می‌تازند. او سپر سیمین در دست و زره زرین در بر، تازیانه به دست گردونه می‌راند. راه‌هایی که آن یل کارآزموده، از برای دیدار سرزمین‌های مهرستایان می‌پیماید، روشن‌اند و از دشت‌های پهناور و دورکرانه‌ای می‌گذرند، که چارپایان و مردمان، آزادانه در آن‌ها در گردش‌اند. گردونهٔ مهر را چهار تکاورِ مینَویِ سپیدِ درخشانِ جاودانه، که خوراکشان از آبشخورِ مینُوی است، می‌کشند. سم‌های پیشین آنان از زر و سم‌های پسین آنان از سیم پوشیده است و همه را لگام و مال‌بند و یوغی پیوسته به چنگکی شکافدار و خوش‌ساخت از فلزی گران‌بهَا به یکدیگر بسته است تا در کنار هم بایستند. گردونهٔ میترا هزار نیزه و کمان و زوبین دوتیغه و دشنهٔ دوسر خوش‌ساخت دارد، که نیزه‌ها و تیرِ کمان‌ها و زوبین‌ها و دشنه‌ها، به شتابِ نیرویِ خیال پرتاب می‌شوند و به شتاب نیروی خیال به سوی سرِ دیوان پرواز می‌کنند. و گردونهٔ مهر، گرز زیبای سبک‌پرتابی، با صد گرهِ صد تیغه دارد.

مهر ایزد سترگ نیک کنشی است که بامدادان، همان دم که پیکر خویش را، مانند ماه به درخشش در می‌آورد، نمودهای زیبای آفرینش سپندمینو را پدیدار می‌کند.

پس،
مهری را که در گرداگرد کشور است می‌ستاییم.
مهری را که در میان کشور است می‌ستاییم.
مهری را که در کشور است می‌ستاییم.
مهری را که در پایین کشور است می‌ستاییم.
مهری را که در پیش کشور است می‌ستاییم.
مهری را که در پس کشور است می‌ستاییم.

سروش یشت (یسنا ۵۷)

یسنا ۵۷ سروش یشت سر شب نامیده می‌شود. این یشت را هم در سه شب اول پس از درگذشت کسی می‌خوانند و هم هرشب سال و پیش از خواب. این یشت ۱۳ کرده و ۳۳ بند دارد. سروش هادخت یشت نیز در ۵ کرده و ۲۳ بند در کنار یسنا ۵۷ سروش یشت خوانده می‌شود.

رَشن یشت

این یشت با ۳۸ بند، و در برخی از بندها، با محتوا و بافت ادبی سُست، یشتی مصنوعی و کم ارزش است. برای آشنایی بیشتر با رَشن (رَشنو)، سومین فرشتهٔ داور روز واپسین، بیشتر باید از متن‌های پهلوی کمک گرفت. تاریخ پیدایش این ایزد روشن نیست. زرتشت نیز در گات‌ها اشاره‌ای به او ندارد.

فروردین یشت

این یشت با ۳۱ کرده و ۱۵۸ بند بلندترین یشت اوستا است. فروردین یشت، که شاید قدیم‌ترین یشت باشد، از نظر محتوا نیز یک گنجینهٔ اساطیری گران‌بها است. در این یشت نام بیش از ۳۰۰ شاه، دلیر و پارسای اساطیری آمده است و از این روی یکی از بهترین

منابع اسطوره‌شناسی یا فرهنگ اساطیری ایران است. جالب است که در فهرست نام‌های فروردین‌یشت نامی که یادآور زمان هخامنشیان، اشکانیان یا ساسانیان باشد به چشم نمی‌خورد و این خود حکایت از بسیار قدیم بودن این یشت می‌کند.

بیشترین تأکید فروردین‌یشت بر فرَوَهْرها است، که باید باوری آریایی و پیش از زرتشت باشد. فرَوَهْرها، که پیش از زاده شدن وجود دارند، با این‌که از نظر رده‌بندی پایین‌تر از امشاسپندان و ایزدان‌اند، در آیین زرتشت، که بالاخره ریشه در باورهای ایرانی دارد، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. فرَوَهْرها یاور اهورمزدااند و آفرینش، فرایند منطقیِ وجود و حضور آن‌هاست. به یاری فرَوَهْرها است که اهورمزدا آسمان را، که زمین و گرداگرد آن را همچون خانه‌ای فراگرفته است، چون فلزی گداخته، برفراز سومین لایهٔ زمین، در بالا نگه‌می‌دارد، تا از فراز نور بیفشانند و پیرامون زمین را چون جامه‌ای ستاره‌نشان در میان بگیرند[۱]. از فروغ آن‌هااست که او زمین فراخ و بلند و پهن را با همهٔ بودنی‌هایش آفریده‌است[۲]. از فروغ فروهرهاست که فرزندان هستی‌یافته در زهدان زنان باردار نگهداری می‌شوند، تا نمیرند و پیش از زایش، استخوان‌ها و موها و گوشت و اندرونه و پاها و اندام‌های نرینگی و مادینگی آن‌ها باهم پیوند می‌گیرند و مادران فرزندان خود را به آسانی می‌زایند[۳]. به یاری فرَوَهْرهاست که خورشید و ماه و ستارگان راه می‌پیمایند [می‌چرخند] و سَتَویس زیبا و درخشان در میان زمین و آسمان می‌گردد و باران می‌باراند[۴]. با انبوهی از این توانایی‌هااست که اهورمزدا از زرتشت می‌خواهد، تا به هنگام ناتوانی و درماندگی از فَرَوْهرها یاری و درمان بجوید[۵]. زرتشت حتی پیش از چشم گشودن بر جهان و در زمان تولد از سوی فرَوَهْرها پاسبانی می‌شده‌است.

فروردین‌یشت به دلکش‌ترین صورت ممکن تصور و برداشت ایرانیان و زرتشتیان را از جهان مینوی و زندگی پس از مرگ به تصویر کشیده‌است[۶]. در فروردین‌یشت به

۱- بندهای ۲ و ۳.
۲- بندهای ۹ و ۱۰.
۳- بندهای ۱۱ و ۱۵.
۴- بند ۱۶؛ در بند ۳ از یسنا ۴۴ نیز سخن از گردش و چرخش ماه و ستارگان می‌رود.
۵- بندهای ۲۰ و ۲۱.
۶- نک: بخش دوم: فروهر.

آگاهی‌های سودمندی دربارهٔ تمدن عصر باستان ایران، مانند کشاکش برای تقسیم آب[1]، جنگ و جنگ‌افزار[2] و همچنین روایت‌هایی دربارهٔ کهن‌ترین جنگ‌های مذهبی ایرانیان مزداپرست، که در دیگر بخش‌های اوستای موجود اشاره‌ای به آن‌ها نشده است، دست می‌یابیم[3].

نام‌های جغرافیایی و دیگر نام‌های خاصی که در فروردین‌یشت به آن‌ها اشاره می‌شود فقط می‌توانند مربوط به شرق ایران، احتمالاً پیش از بنیان سلسلهٔ هخامنشیان و حتی پیش از زرتشت، باشند. بنابراین اگر خود یشت سرودی بازمانده از زمان‌های پیش از زرتشت نباشد، دست کم دربرگیرندهٔ خاطره‌هایی مبهم و کمرنگ از آن روزگاران گم‌شده است. تا فروردین‌یشت را نخوانیم، پی نمی‌بریم که چه امانت غافل‌گیرکننده‌ای را در اختیار داریم:

فَرَوَشی‌ها با شنیدن بانگ دادخواه، به شتاب نیروی خیال، برای رساندن کمک به دادخواه، فرامی‌رسند[4]. جالب توجه است که ایرانی باستانی نیاز را دوسویه می‌پندارد. فروشی‌ها با این‌که توانایی انجام هر کاری دارند، خود نیز نیازمند قالب‌های مادی خویش‌اند و مانند امشاسپندان و دیگر ایزدان، نیازمند ستایش و نیایش و خشنودی متقابل[5]. خانه‌ای بهره‌مند از ستوران، اسب تیزتک، گردونهٔ استوار و مرد پایدار و انجمنی می‌رسد که همهٔ فروشی‌ها را شیر و پوشاک نیاز کند[6]. روشن نیست که چقدر داشتن گردونه ممکن بوده است.

فروشی‌هایِ نیکِ اَشَوَنان‌اند، که ستارگان و ماه و خورشید و انیران را که پیش‌تر، از بیم ستیزه و تاخت و تاز دیوان، بر جای ایستاده بودند و جنبشی نداشتند، به جنبش درآورده اند[7]. از دریای فراخکرت، از ستارهٔ هَفتورَنگ، از پیکر سام گرشاسپ و از تخمهٔ زرتشت در دریاچه کیانسیه برای نجات جهان، از هر یک ۹۹۹۹۹ فروشی

۱- بندهای ۶۵ تا ۶۸.
۲- بندهای ۴۵ تا ۴۸ و ۶۹ تا ۷۲.
۳- کریستن‌سن، مزداپرستی...، ۱۰۵، پانویس ۱.
۴- بند ۴۲.
۵- بند ۵۰.
۶- بند ۵۲.
۷- بند ۵۷؛ دربارهٔ انیران نک: بخش دوم.

پاسبانی می‌کنند[۱]. فروشی‌ها در پهنهٔ روم، برای سرزمین و خانه و کاشانه‌ای که داشته اند، می‌جنگند[۲]. همچنان‌که به هنگام پایان سال از آرامگاه‌های خود بیرون می‌شتابند و ده شب پیاپی برای آگاهی از خانه و خاندان خود در خانهٔ خود به سرمی‌برند[۳].

در فروردین‌یشت، پس از ستایش فروشی‌های رَشن، مهر، آسمان، آب، زمین، گیاه، گاو، کیومرث[۴]، کسی که به گفتار و آموزش اهورمزداگوش فراداد و از او خانواده‌های ایرانی و نژاد ایرانیان پدید آمدند و فروشی‌های هر دو جهان، فروشی زرتشت، نخستین آثرون، ارتشتار و برزیگر ستورپرور ستوده می‌شود. این بند حکایت از کهن‌بودن این یشت می‌کند. در این بند، که سند خوبی برای پرداختن به تاریخ اجتماعی و طبقات اجتماعی است، به طبقات سه‌گانهٔ مردم اشاره شده است، که سه آتشکده به نام‌های آذرِ فَرْنَبَغ (بخش دوم)، آذرِگُشْنَسْپ (بخش دوم) و آذرِبُرزین‌مهر (بخش دوم) به آن‌ها احتصاص دارد. در بند ۱۷ یسنا ۱۹، طبقهٔ پیشه‌وران نیز به این سه طبقه افزوده شده است و این امر نشان می‌دهد که فروردین یشت کهن‌تر از یسنا ۱۷ است. در این‌جا زرتشت، پهلوانِ سراسرِ زندگیِ خوش و نخستین آموزگارِ سرزمین‌ها، سرورِ هر سه طبقه خوانده شده است[۵]. در بند ۹۵، اگر برداشتمان درست باشد، به نشانهٔ کمرنگی برمی‌خوریم از نقش مهر در زمان پیش از زرتشت و پس از او:

> از این پس مهر فراخ‌چراگاه، فرمانروایان کشور را نیرو بخشد و آشوب‌ها را فرو نشاند...

سپس فروشی گروهی از نامداران و یلان روزگاران از یاد رفته، مانند کی‌گشتاسپ،

۱- بندهای ۵۹ تا ۶۲.
۲- بند ۶۷.

۳- بند ۴۹؛ از این روی است که جشن نوروز را فروردین نامیده اند. باور به فرود آمدن فروشی‌ها در پایان هر سال سبب شده است که ایرانیان باستان و زرتشتیان، هر سال ۵ روز پیش از پایان سال، به خاطر ششمین گهنبار و پنج روز پس از پایان سال به خاطر پنجهٔ کبیسه، روی هم ۱۰ روز میزبان فروشی‌ها باشند. ایرانیان باستان با شیر و پوشاک از فروشی‌های خاندان خود پذیرایی می‌کردند و با افروختن آتش و ساختن تنورهٔ دود بر بام‌ها، فروشی‌ها را به خانه‌های خویش می‌خواندند و راهنمایی می‌کردند. فروشی‌ها دود خانه‌های خود را می‌شناسند و به سوی دودمان خود می‌شتابند. و از اینجا است که واژه‌های دوده و دودمان پدید آمده‌اند!

۴- زندهٔ میرا، نخستین انسان در باور ایرانیان باستان.

۵- بندهای ۸۸ تا ۹۰.

زریر، پَشوتَن و اسفندیار، جاماسپ، ثریته، گرشاسپ، اَستوَت اِرِتَـه (سـوشیانت)، جـم (جمشید)، فریدون، اوشنَر، منوچهر، کی‌قباد، کی‌کاوس، سیاوش، کی‌خسرو، گرشاسپ، هوشنگ، پوروچیستا، هوتُس (آتوسا) ستوده می‌شود[1]. نکتهٔ جالب توجه این‌که درکنار ستایش فروشی پاک زنان و مردان سرزمین‌های ایرانی، فروشی پـاک زنـان و مـردان سرزمین‌های تورانی نیز ستوده می‌شوند[2]. و در میان نام‌های یاد شده، هیچ نامی از باختر خراسان یا فراتر از آن نیست. در بند ۱۴۸ نیز اشارهٔ کمرنگ می‌شود بـه هـم‌سخنی بـا زرتشت. البته امکان مجازی بودن این اشاره بیشتر از حقیقی بودن آن است:

ما از زرتشت شنیدیم که او خود، نخستین و بهترین آموزگار دین اهورایی است.

در فروردین‌یشت نشانی از پرداخت‌های ناخوشایند ونديداد به چشم نمی‌خورد و گرایش به نشان دادن جلوه‌های زیبای طبیعت، آنچنان استادانه و ظریف انجام گرفته، که هیچ کوششی محسوس نیست:

این زمین را می‌ستاییم.
این آسمان را می‌ستاییم.
همهٔ چیزهای خوب میان زمین و آسمان را می‌ستاییم.
روان جانوران سودمند دشتی را می‌ستاییم.
بشود که فروشی‌های نخستین آموزگاران کیش با خشنودی به این خانه بخرامند.
بشود که فروشی‌ها در این خانه خشنود شوند و مـا را پـاداش نـیک و آمـرزش سـرشار بخواهند.
بشود که آنان از این خانه خشنود بازگردند.
بشود که آنان سرودهای ورجاوند و آیین‌های نیایش ما را به اهورمزدا و امشاسپندان برسانند.
مبادا که آنان گله‌مند از مزداپرستان، از این خانه دور شوند[3].

بهرام‌یشت

این یشت دربارهٔ وِرِثْرَغْنَه[4]، ایزد رزم و پیکار و پیروزی است. بهرام نیز، مانند مهر، پاسبان پیمان در ایران باستان است. بهرام، که نزد زرتشتیان امروز در مقام ایزد مسافران

۱- بندهای ۹۹ تا ۱۴۱.
۲- بند ۱۴۳.
۳- بندهای ۱۵۳ تا ۱۵۷.
۴- پهلوی: وَهران، وَهرام؛ فارسی: بهرام.

شخصیت ارجمندی دارد، همزاد ایندره با لقب وِرْثْرَه ـ هَن (دشمن‌کُش)، ایزد پهلوانی هند باستان است و از این روی پیشینه‌ای هندوایرانی و آریایی دارد. مارس[۱] در ادب لاتینی نیز پروردگار جنگ است. بهرام در آوردگاه‌ها می‌پاید تا پیمان‌شکنان مهر و خوارشماران رَشن را مجازات کند[۲]. در میدان نبرد هماوردان برای پیروزی به بهرام‌روی می‌آورند. ظاهراً ساسانیان با ۵ شاه بهرام نام، برای این ایزد اعتبار خاصی قایل بوده‌اند[۳].

کهن بودن بهرام‌یشت، که از ۲۲ کرده و ۶۴ بند درست شده است، سبب شده که این یشت از نظر ترجمه یکی از دشوارترین یشت‌ها به شمار آید. محتوای بهرام یشت را می‌توان از نظر موضوع بحث به ۵ بخش تقسیم کرد:

از بند ۱ تا ۲۷ دربارهٔ ویژگی‌های ایزد جنگ و پیروزی است. بهرام، که نیرومندترین، پیروزمندترین، فرهمندترین، نیک‌ترین، سودمندترین و درمان‌بخش‌ترین است[۴]، خودرا به ۱۰ پیکر گوناگون به زرتشت می‌نمایاند، که هر پیکر نمایندهٔ یکی از صفات اوست: پیکرهای باد شتابان زیبا، ورزای زیبای زرین‌شاخ، اسب سپید زردگوش و زرین‌لگام، شتر سرمست گازگیرِ جست‌وخیز کنندهٔ تیزتک و باهوشی، که چشمان تیزبینش در شب تیره از دور می‌درخشد و از دهان کف سپید می‌پاشد و با پاها و زانوان خوب مانند فرمانروایی یگانه پیرامون خود را می‌نگرد، گراز نرینهٔ تیزچنگال و تیزدندان و تکاورِ آمادهٔ جنگ، که به یک زخم بکشد، جوانی ۱۵ سالهٔ تابناک روشن‌چشمِ زیبایی با پاشنه‌های کوچک، مرغ شکاری وارِغْنَه، که در میان پرندگان، تندترین و در میان بلندپروازان، سبک‌پروازترین است و سپیده‌دمان با شهپرآراسته به پرواز درمی‌آید و از بامدادان تا شامگاهان در جست‌وجوی خوراک است، قوچ دشتی زیبایی با شاخ‌های پیچ در پیچ، بز نر دشتی شاخ‌تیز و سرانجام مرد دلیر و رایومند زیبا، با دشنهٔ زرکوب و آراسته به زیورهای گوناگون[۵].

از بند ۲۸ تا ۳۳ دربارهٔ بهره‌مند شدن زرتشت از پیروزی مادی و معنوی است. بهرام

۱- ستارهٔ مریخ یا بهرام.

۲- بند ۴۷.

۳- نک: Darmesteter, Le Zend-Avesta II/506.

۴- بند ۳.

۵- بندهای ۲ تا ۲۷.

به زرتشت، تخمهٔ بارور[1]، نیروی بازو، تندرستی و پایداری تن و هم‌چنان بینایی تیزی داد، که بتواند چون ماهی «کَرَه» خیزابی را به کوچکی مویی در رودِ رَنگْهای دورکرانه، در ژرفای هزاربالای آدمی ببیند، و بینایی اسب داد، که در شب تیره و بی‌ستاره و پوشیده از ابر بتواند بر زمین موی افتاده از یال یا دم اسبی را باز شناسد. و بینایی کرکس زرین‌طوقی داد که پاره‌ای گوشت را به اندازهٔ مشت، هرچند در بزرگی چون سر سوزنی درخشان بنماید، از دور باز می‌شناسد.

در بندهای ۳۴ تا ۴۱ از تعویذ مرغ شکاری وارِغْنَه سخن رفته است. اگر کسی استخوانی یا پری از این مرغ دلیر را با خود داشته باشد، هیچ توانایی او را از جای نتواند کَند و کشت.

از بند ۴۲ تا ۴۶ دربارهٔ نقش وارِغْنَه در میدان نبرد است[2]. در قسمت پنجم، بندهای ۴۷ تا ۵۶، به شیوهٔ خشنودسازی ایزد بهرام در ایران، برای ایمن‌ماندن از آسیب و گزند اشاره شده‌است. اگر مردمان به بهرام نیازِ شایسته پیشکش آورند، سیلاب و بیماری و گردونه‌های دشمن با درفش‌های برافراشته به سرزمین‌های آریایی (ایرانی) راه نیابند.

بندهای مانده، یعنی بندهای ۵۷ تا ۶۱ دربارهٔ هوم است و در بندهای ۶۲ و ۶۳، که به نظر گلدنر بندهای افزوده است، دوباره سخن از نیروی بهرام در جنگ است. روی هم رفته بهرام یشت یکی از شاعرانه‌ترین و سرزنده‌ترین یشت‌های اوستا است و برای مطالعه دربارهٔ باورهای مردم باستانی و برداشت آنان از جهان و پیرامون خود از غنای ویژه‌ای برخوردار است[3].

رام‌یشت

رام‌یشت از ۱۱ کرده و ۵۷ بند درست شده‌است. این یشت، با توجه به شیوهٔ نگارش، نسبتاً جوان به نظر می‌آید. بر خلاف انتظار، در رام‌یشت که به نام «رام» ایزد باد (وَیو)،

۱– به گمان بند ۲۹ اشاره به تخمهٔ زرتشت در دریاچهٔ کیانسیه دارد.

۲– نک: بخش دوم: آله.

۳– نک: پورداوود، یشت‌ها، ۲/۱۱۹–۱۱۲؛ Lommel, Die Yašts, 130-135؛ همچنین بخش دوم: ایزدبهرام.

نگهبان بیست و یکمین روز هر ماه، است اشاره‌ای به نام خود ایزد نشده است. بُندهش می‌نویسد[۱]، بدان روی رام خوانده شود که رامش‌بخش به همهٔ آفرینش است.

در این‌جا نیز گروهی از نام‌داران اساطیری حضور دارند، اما با تفصیل‌هایی که در جاهای دیگر به چشم نمی‌خورند. هوشنگ پیشدادی در پای کوه البرز به فلز پیوسته (؟)، بر تخت و بالش زرین چشم و فرش زرین، بَرسَمِ گسترده در برابر، رام را می‌ستاید، تا دیوان مَزَندَری و وَرِنَه را برافکند[۲]. تهمورث زیناوند نیز با همان حال او را می‌ستاید، تا بر جادوان و پریان چیره شود و اهریمن را به پیکر اسبی در آورد و سی سال سوار بر او تا دو کرانهٔ زمین تاخت آورد[۳]. جمشید خوب‌رمه در پای کوه بلندِ سراسردرخشان او را ستایش می‌کند، تا در میان مردمان هورچهر باشد و به شهریاری خویش جانوران و مردمان را بی‌مرگ و آب‌ها و گیاهان را نخشکیدنی و خوراک‌ها را ناکاستنی کند[۴]. هر سه نامور کامیاب می‌شوند. اژی‌دهاک می‌خواهد همهٔ هفت‌کشور را از مردمان تهی کند و کامیاب نمی‌شود[۵]. فریدون او را می‌ستاید، تا بر اژی‌دهاک چیره شود، و گرشاسپ دلیر، در آبشارِ رنگها، او را می‌ستاید، تا به کین‌خواهی برادرش اوروَاخْشَیَه، هیتاسپ را بکشد و تن اورا به گردونهٔ خود بکشد، هر دو کامیاب می‌شوند. اوروَسارَهٔ بزرگ در جنگل سپید او را ستایش می‌کند، تاکی‌خسرو، پهلوان سرزمین‌های آریایی (ایرانی) او را نکشد، کی‌خسرو او را در همهٔ جنگل ایرانیان برمی‌افکند. هوتُس، دارندهٔ برادران بسیار از خاندان نوذریان او را می‌ستاید، تا در خانهٔ کی‌گشتاسپ، گرامی و دوست داشتنی باشد، اندر وایِ زبردست او را کامیاب می‌کند[۶].

رام، به معنی رامش و آرامش، طرف توجه دوشیزگان نیز قرار دارد. دوشیزگان برای یافتن شوهران خوش‌رفتار و فرزندان دانا و خوش‌سخن از او کمک می‌خواهند و

۱- ص ۱۱۱؛ همچنین: در میان مینوان، ارتشتاران‌سالاری را به خویشکاری دارد. روان پرهیزگاران را چون به چینودپل گذرند، رام (وای نیکو) دست برگیرد و به جای سزاوار خویش برد.
۲- بند ۸.
۳- بند ۱۲.
۴- بندهای ۱۵ و ۱۶؛ به گمان جان‌مایهٔ بند ۱۶ از داستان ور جمکرد است.
۵- بندهای ۲۰ و ۲۱.
۶- بندهای ۷ تا ۳۷.

کامیاب می‌شوند[۱]. بُندهش رام را با ویو یکی می‌داند[۲].

رام‌یشت ۱۱ کرده و ۵۷ بند دارد. کریستن‌سن[۳] این یشت را بازمانده‌ای از یک یشت قدیم در ستایش ویو می‌داند. به نظر او بندهای ۶ تا ۳۷ از یشتی قدیم بوده و کاملاً دست نخورده است، اما به آن مقدمه و مؤخره‌ای با زبانی سست افزوده‌اند. به هر روی رام‌یشت نیز برای پردازندهٔ به اساطیر ایران سودمند است.

دین‌یشت

دین به معنی تشخیص معنوی، یا درونی (وجدان) و قانون نیز یشتی کوتاه در ۱۷ کرده و ۲۰ بند دارد. در همهٔ بندهای این یشت طرفِ ستایش و نیایش، دانشِ مزدا آفریده است. جمله‌های کوتاه و بی‌وزن و ساده دین‌یشت نشان از متأخر بودن آن دارند. فقط بندهای ۶ تا ۱۳، به ویژه بندهای ۶ و ۷ شباهتی به یشت‌های قدیم دارند که ظاهراً از بندهای ۲۸ تا ۳۲ بهرام‌یشت تقلید شده‌اند[۴].

زرتشت از دانش می‌خواهد، که او را نیرو در پاها، شنوایی در گوش‌ها، توان در بازوان و تندرستی و پایداریِ تن بخشد و او را چنان نیروی بینایی‌ای ارزانی دارد که اسب داراست، و می‌تواند در شب تیره، اگر چه باران بیاید و ژاله و تگرگ فروریزد، مویی از یال یا دم اسب را که بر زمین افتاده بازشناسد[۵].

در دین‌یشت، گفت‌وگوی زرتشت با دانش چنان زیبا و بی‌شایبه است که گویی به «گپ زدن» دوستانهٔ دو انسان حاضر گوش فرامی‌دهیم. زرتشت از جای برمی‌خیزد و شتابان از خانه بیرون می‌آید و به دانش می‌گوید:

«اگر تو پیش از من می‌روی چشم به راه من بمان،
و اگر از پس من می‌آیی به من بپیوند!
بیا تا آشتی کنیم!
همان گونه که راه‌ها را پایانی خوش است،

۱- بندهای ۳۹ تا ۴۱.
۲- نک: Darmesteter, Le Zend-Avesta II/579.
۳- مزداپرستی در ایران قدیم، ۱۳۴.
۴- مزداپرستی در ایران قدیم، ۱۳۴.
۵- بند ۱۰.

و می‌شود در کوه‌ها گذرگاه‌های خوب پیدا کرد،
و از جنگل‌ها به آسانی گذشت،
و رودهای ناوتاک را به خوشی پشت سر گذاشت»[۱]

اَرت یشت

اَرت یا اَرد (اوستایی: اشی) در آیین زرتشت ایزد نگهبانِ دارایی است. ارت‌یشت از ۱۰ کرده و ۶۲ بند تشکیل یافته است. همهٔ خوشی‌ها و لذت‌ها، شکوه و نعمت و سازش و آرامش، غذای فراوان و گوناگون، آذوقه و ذخیرهٔ بسیار در انبار، بوهای خوش و بستری با بالش‌های آراسته و خانه‌های خوب و استوار، ستوران و گله و ایوان‌های زیبا، زنان و دختران نیکو، با دست‌بند و خلخال و طوق و کمربند آراسته و اسبان تیزتک و گردونه‌های خروشنده و نیزه و تیر و همچنین شترهای کوهان‌بلند و زر و سیم و جامهٔ ارزنده از آنِ خاندان مرد پارسایی می‌شوند که فرشتهٔ ارت از او خشنود باشد[۲].

بندهای ۱۵ تا ۲۲ نیز که بسیار زیبا سروده‌شده‌اند، دربارهٔ گفت‌وگوی زرتشت است با این فرشته.

بندهای ۲۳-۵۲ دربارهٔ ستایش و نیایش نامداران و شاهان از ارت است. بندهای ۵۴-۶۲ در ستایش ارت است. بندهای ۵۵-۵۶ دربارهٔ رقابت تورانیان و ایرانیان است.

بندهای ۵۷ تا ۵۹ مانندی‌هایی با وندیداد دارند و از لطافت یشت‌ها برخوردار نیستند. در این بندها به زنانی اشاره می‌شود که پیش از زایمان جنین را می‌افکنند و یا پنهان از شوهر خود، با مرد دیگری پیوند جنسی دارند و فرزندی را که از این راه می‌یابند، به دروغ فرزند شوهر خویش وانمود می‌کنند و یا فریفتن دختری شوی ناگزیده و آبستن کردن او.

اشتادیشت

این یشت کوتاه که تنها از ۹ بند تشکیل شده است، به نام اَشتاد یا اَرْشتات (راستی

۱- بندهای ۲ و ۳
۲- بندهای ۶ تا ۱۴.

داد)، ایزدبانوی راستی و راهنمای مینویان و جهانیان است. روز رستاخیز، رشن روانِ درگذشتگان را می‌شمرد و اشتاد و زامیاد آن‌ها را به کفهٔ ترازو می‌گذارند. همچنین هنگامی که مردگان در روز واپسین، برای سنجش نیک و بدِ کردار خود بر سر پل چینوت حاضر می‌شوند[۱]، اشتاد در امر سنجش گناهان و نیکی‌ها نقش مؤثری دارد[۲]. با این که این یشت به نام اشتاد است، در آن هیچ اشاره‌ای به خود اشتاد نمی شود. به احتمال زیاد قسمت‌هایی از این یشت از میان رفته‌است. همچنان که تفسیر پهلوی این یشت نیز از میان رفته‌است.

در سنگ‌نبشتهٔ داریوش در بیستون[۳] واژهٔ اکدی "دی - نه - ا - تو " (قانون‌ها) در ترجمهٔ متن فارسی باستان به اکدی، برابر ارشتات انتخاب شده است (هرتسفلد، 286؛ نیز نک:گرشویچ، 286). با تکیه بر قدمت این سنگ‌نبشته (حدود ۵۲۰ ق م) می‌توان به میزان اعتبار و همچنین قدمت باور به این ایزدبانو پی برد.

تنها در بند ۲ اشتادیشت، دو بار به ترکیب اَرش -اوخَذ (پهلوی:گوش راست = سخن راست) برمی‌خوریم. اَرش به معنی راستی، بخش نخست ارشتات یا اشتات و اشتاد است[۴]. علاوه بر این از تکیه ای که در بند هشتم بر راستی می‌شود، می‌توان گفت،که این یشت از نظر محتوا با شخصیت ایزدبانو اشتاد هماهنگ است. اشتاد جز ایزدان دیگر، با ارته (اشه)، فضیلت (" یسنا "، هات 16، بند 6) در پیوند است. یک بار در" ویسپرَد "، ارشتات برابر دین آمده است که " گیتی بر فزاید و گیتی بپروراند و به گیتی سود رساند، آن دین مزد یسنا " (کردهٔ 7، بند 2؛ نیز نک میلز، 345). لومل اشتادیشت را به سه بخش تقسیم می‌کند (ص، 167) اما با توجه به کوتاهی این یشت، یک چنین تقسیم‌بندی خالی از فایده است.

اشتاد جز ایزدان دیگر، با ارته (اشه)، در پیوند است[۵]. در اشتادیشت سخن از آفرینش فرّ ایرانی است[۶] و آفرینش ارته، یاری‌دهندهٔ راستی[۷] و بارور ساختن تِشتَر کوه‌ها و

۱- بُندهش، ۱۱۷.

2- Darmesteter, Le Zend-Avesta, II/611; Gray, 137.

3- DB, 4, 64; Kent, Old Persian, 129.

4- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 205.

۵- یسنا ۱۶، بند ۶.

۶- بندهای ۱، ۲، ۵ و ۸.

۷- بندهای ۳ و ۴.

رودهارا، برای نشو و نمای گیاهان زیبا. روی‌هم‌رفته بندهای ۴-۶، از سرودهای زیبای آیین زرتشت‌اند و از همین روی در نیایش‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرند.

اشتاد نیز مانند ایزدان دیگر گیاه منسوب به خودرا دارد و آن آلاله است (بُندهش، ۸۸). بر خلاف خود اشتادیشت، در بخش‌های دیگر اوستا ("یسنا" هات 1، بند 7)، "ویسپرد " (کردهٔ2، بند 7)،" مهریشت "(بند 139)، " هفتن امهرسپند یشت " (بندهای 5 و 10)، " سروش‌یشت " (بندهای 16 و 21) و "سی‌روزهٔ کوچک"، بند 7 و "سی روزهٔ بزرگ"، بند 26، پیکر اشتاد فزایندهٔ خوبی و خواسته و رسانندهٔ سود، ستایش می شود.

از زیارتگاه‌ها و یا نیایشگاه‌های زرتشتیان برای ایزد اشتاد در گذشته اطلاعی نداریم. در حال حاضر زیارتگاه شاه اشتاد ایزد، درگبرمحلهٔ کرمان، مستقیما به نام این ایزد است (سروشیان، ۲۰۹) و زیارتگاه دیگری نزدیک مریم‌آباد یزد به نام ستی پیر وجود دارد که روز اشتاد، روز زیارت این محل است (همان‌جا، ۲۰۶). بویس زیارتگاه دیگری راکه در شریف‌آباد یزد قرار دارد، زیارتگاهی در ارتباط با اشتاد می‌داند ("پایگاه۲..."، 87). 192#

زامیادیشت

این یشت با ۱۵ کرده و ۹۶ بند، که پورداوود[1] آن‌را به درستی کهن‌ترین قصیدهٔ رزمی ایران نامیده است، آکنده از امید و نوید است. جز ۸ بند نخست این یشت که اشاره به نام کوه‌ها است، در بقیه سخن بیشتر از فرّ ایرانی و فرّ کیانی است. در حقیقت کردهٔ اول از بند نهم آغاز می‌شود.

۸ بند آغازین زامیادیشت را باید نخستین متن مربوط به جغرافیای تاریخی ایران، به ویژه ایران گم‌شده، به شمار آورد: پس از البرز بلند که نخستین کوهی است که از این زمین برکشیده و همهٔ سرزمین‌های باختری و خاوری را فراگرفته است و به دنبال نام ده‌ها کوه اساطیری و تاریخی، به دوهزار و دویست و چهل و چهار کوه دیگر نیز اشاره شده‌است. پیداست که هر یک از این کوه‌ها شهرت یا داستان و اسطوره‌ای را به همراه داشته، که نه سراینده از اشارهٔ به آن‌ها بی‌نیاز بوده و نه حاملان شفاهی متن می‌توانسته‌اند

۱- یشت‌ها، ۳۱۶/۲.

آن‌ها را فراموش کنند. سراینده با ظرافت و لطافت کم‌مانندی می‌آورد: و کوه‌هایی دیگر که از این پیش، مردمان به آن‌ها نام داده‌اند، از آن‌ها گذشته‌اند و [به آن‌ها] اندیشیده‌اند[۱]. انگاری که سرایندهٔ ناشناس هزاره‌های گم‌شده نیز مانند ما با تمام روان و جان خود در اندیشهٔ هزاره‌ها یا سده‌های از یادرفته بوده است!

بند ۸ زامیادیشت خود بهترین گواه چیره‌بودن سراینده به مسائل تاریخی و اجتماعی است: هر اندازه که این کوه‌ها زمین را فراگرفته‌اند، آفریدگار به همان اندازه، آثرونان، ارتشتاران و برزیگران ستورپرور را بهره بخشیده است. به این ترتیب زامیادیشت نیز کهن‌تر از یسنا ۱۹ (بند ۱۷) است. و تکاپوی هر یک برای به دست آوردن آن. پیداست که ذخیرهٔ اساطیری و تاریخی بسیار سرشاری پشتوانهٔ این یشت بوده و سراینده تسلط کافی به فرهنگ و تاریخ پیش از خود و کیانیان و یلان نامور ایران باستان داشته است. از این روی است که زامیادیشت را کیان‌یشت نیز خوانده‌اند. از بند ۹ تا ۴۴ تاریخ فرّ است و چگونگی دستیابی فرمندان به آن. روشن است که فرّ پیشینه‌ای دیرین دارد و در زمان سرایش زامیادیشت با اسطوره‌های کهن همراه بوده‌است و از نشانه‌ها چنین برمی‌آید که باور به فرّ به دوران پیش از زرتشت و زمان آریایی‌ها برمی‌گردد: اهورمزدا با آن آفریدگان را فراوان و خوب، فراوان و زیبا، فراوان و دلپذیر، فراوان و کارآمد و فراوان و درخشان پدید آورد[۲]، تاگیتی را نو کنند: پیرنشدنی، نامیرا، تباهی‌ناپذیر، ناپژمردنی، پایدار زنده و جاودان بالنده و کامروا. تا هنگامی که مردمان دیگربار برخیزند و بی‌مرگی به زندگان روی آورد. سوشیانت پدیدار شود و جهان را به خواست خویش نو کند[۳] و دروغ به جایی که از آنجا آمده است رانده شود[۴].

فرّ دیرزمانی از آنِ هوشنگ پیشدادی بود، که دیرزمانی بر هفت‌کشور شهریاری کرد و بر دیوان و مردمان و جادوان و پریان و کَوی‌های ستمکار و کَرپن‌ها چیره شد و دو سوم از دیوان مَزَنْدَری و دروغ‌پرستان وَرِنَه را برانداخت. و نیز از آنِ تهمورث زِیناوند و جم خوب‌رمه بود که پیشینه‌ای چون هوشنگ داشتند هم همچنین. به شهریاری جم، نه سرما بود نه گرما، نه پیری، نه مرگ و نه رشک دیوآفریده. تا او به

۱- بند ۶.
۲- بند ۱۰.
۳- نیز نک: بند ۸۹ از همین یشت.
۴- بند ۱۱ و ۱۲.

سخن نادرست دهان بیالود و فرّ به کالبد مرغ وارِغْنَه از او بیرون شتافت. جمشید در پی گسستن فرّ از او، افسرده و سرگشته همی‌گشت، تا از دشمنی دیوان فروماند و به زمین پنهان شد. سه بار فرّ از جمشید بگسست، تا که آن را گرشاسپ نریمان برگرفت و زور و دلیری مردانه به او پیوست. آنگاه گرشاسپ اژدهای شاخدار را بکشت، که زهرش به بلندی یک نیزه روان بود. او به هنگام نیمروز در دیگی آهنین بر پشت اژدها خوراک می‌پخت، تا اژدها خَوی‌ریزان از گرما، ناگهان گُرده از زیر دیگ آهنین کنار کشید و آب جوشان را بپراکند[1].

از بند ۴۵ تا ۵۰ ستیز میان سپندمینو (خرد مقدس) و اَنْگْره‌مینو[2] است برای به دست آوردن فرّ ناگرفتنی. شگفت‌انگیز است که هیچ‌یک به فرّ نمی‌رسد. به گمان، باور یا چیزی گم‌شده یا ناقص به زمان ما رسیده است. از سوی سپندمینو، بهمن و اردیبهشت و ایزد آذر و از سوی انگره‌مینو، اَکَمَن و خشم خونین‌درفش و اژی‌دهاک و سپیتیورَه، که جم را به دو نیم کرد، مأمور آوردن فر می‌شوند. اژی‌دهاک سه پوزه ایزد آذر را تهدید می‌کند، که اگر به فرّ دست یابد، او را نابود خواهد کرد و او دیگر نخواهد توانست که زمین را روشنایی بخشد. آذر اندیشناک از بیم تباهی زندگی، خود را واپس می‌کشد. آذر نیز متقابلاً اژی‌دهاک را تهدید می‌کند که اگر او خود را پس نکشد، او را از پی می‌سوزاند و بر پوزه‌هایش آتش می‌افروزد. اژی‌دهاک اندیشناک از بیم تباهی زندگی خویش خود را واپس می‌کشد. روشن نیست که پایان کار به کجا می‌انجامد و این، در جایی که پای سپندمینو و بهمن و اردیبهشت و ایزد آذر در میان است، شگفت‌انگیز است. به ویژه این‌که از دو سوی تنها آذر و اژی‌دهاک رو در روی می‌شوند. سپس اَپَم نبات تیزاسب خواستار به چنگ آوردن فرّ می‌شود، که معلوم نیست که پیروز می‌شود یا نه. سرانجام اهورمزدا به زرتشت می‌گوید، بر مردان است که خواهان به دست‌آوردن فرّ ناگرفتنی باشند و به دست آورندهٔ فرّ از پاداش آثرونی بهره‌مند می‌شود[3].

افراسیاب تورانی برای رسیدن به فر، سه بار جامه می‌کند و خود را به دریای

۱- بندهای ۲۶ تا ۴۴؛ همچنین نک: بخش دوم: آتش.
۲- اهریمن یا به تعبیر پورداوود خرد خبیث.
۳- بند ۵۳.

فراخکرت می‌زند و شناکنان از پی فرّ می‌شتابد، اما ناکام می‌ماند[1]. فرّ از آن کسی است که خاستگاه شهریاری او جای فروریختن هیرمند به دریاچهٔ کیانسیه است. چندان فرّ کیانی در اوست که می‌تواند همهٔ سرزمین‌های انیران را برکند و در خود فروبرد. این‌چنین، فرّ کیانی پناه تیره‌های ایرانی است. فرّی که به کی‌قباد، کی‌اَپیوَه، کی‌آرَش، کی‌بیارش و کی‌سیاوش پیوست و فرّی که از آنِ کی‌گشتاسپ بود[2].

دوباره از بند ۹۲ تا ۹۶، که بندهای پایانی زامیادیشت‌اند سخن دربارهٔ اَستْوَت‌اِرِتَه یا سوشیانت، پسر زرتشت و پیک مزدا اهوره، نجات‌بخش جهان می‌رود، که از آب کیانسیه باگرزی پیروزی‌بخش ـ همانی که فریدون دلیر هنگام کشتن اژی‌دهاک داشت ـ برمی‌آید[3]. او همهٔ آفریدگان را با دیدگانِ خِرَد می‌نگرد و نگاهش سراسر جهان را جاودانگی می‌بخشد. یاران او نیک‌اندیش، نیک‌کردار، نیک‌گفتار و نیک‌دین‌اند و هرگز سخن دروغ بر زبان نمی‌رانند. خشم خونین‌درفش از برابر آنان می‌گریزد و اَشَه به پیروزی می‌رسد[4].

چیره‌دستی سرایندهٔ زامیادیشت از ساختار و بافت این سرود به خوبی پیداست. او مخاطب خود را، پس از گزارش درگیری‌های پهلوانان و شهریاران نامدارِ پاک و پلید،

۱- بندهای ۵۶ تا ۶۴. ۲- بندهای ۶۶، ۶۸، ۷۱ و ۷۲.

۳- در بُندهش (ص ۱۳۹) فریدون ضحّاک (اژی‌دهاک) گرفت و بست.

۴- به گزارش بُندهش (ص ۱۴۲)، در پایان هزارهٔ اوشیدرماه ضحّاک از بند رها می‌شود. بیوراسپ آفریدگان را به دیوکامگی تباه می‌کند. در این هنگام سوشیانس، پسر زرتشت به پیدایی می‌رسد. سی‌شبانه روز خورشید در بالای آسمان می‌ایستد. نخست از جهانیان مرده، گرشاسپ، پسر سام را برمی‌انگیزد، تا بیوراسپ را به گرز بزند و بکشد و از آفریدگان بازدارد. آنگاه هزارهٔ سوشیانس آغاز شود. دربارهٔ این سه پسر زرتشت که اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس‌اند، گوید که پیش از آن‌که زرتشت جفت گیرد، آنگاه ایشان فره زرتشت را در دریای کیانسیه برای نگهداری به آبان فره، که ایزد اناهید است، سپردند. اکنون نیز گویند که سه چراغ در بن دریا بدرخشند، که به شب دیده می‌شوند. یکی یکی را از ایشان چون زمانه فرارسد، کنیزکی برای شستنِ سر به آن آبِ کیانسیه شود و او را فره در تن بیامیزد و آبستن شود. ایشان (سه پسر زرتشت) یکی یکی به زمانهٔ خویش زاده شوند. در بند ۶۲ فروردین‌یشت، به جای فرّ، می‌آید که ۹۹۹۹۹ فروشی اَشَوَنان و پارسایان از تخمهٔ زرتشت نگاهبانی می‌کنند. به هر روی، با توجه به کهن بودن فروردین‌یشت و زامیادیشت، دور نیست که اندیشه و باور نجات‌بخشی جهان از ایران به آسیای مقدم راه یافته باشد.

برای به دست آوردن فرّ ناگرفتنی، ناگهان، اما به آرامی با مسألهٔ نجات بخشی جهان و موجود موعود روبه‌رو می‌کند. به این ترتیب سوشیانت موعود نقطهٔ اوج دلاوری‌های مردانه و انسانی می‌شود. این همه ظرافت در گماردن اندیشه به راستی حیرت‌آور است. شاید بتوان نشانه‌های نازک‌تر از مویی از یل‌پروری و نمایش‌های غافل‌گیرکنندهٔ فردوسی را در زامیادیشت یافت! زامیاد یشت بزنگاهی بی‌مانند از کمال آدمی برای طرح مسأله است و جا دارد که در آموزش سبک‌شناسی از آن استفاده شود.

هوم‌یشت

هوم‌یشت با ۳ بند یکی از کوتاه‌ترین یشت‌ها است، اما یسناهای ۹، ۱۰ و ۱۱ (بندهای ۱ـ۱۲) نیز هوم‌یشت نامیده می‌شوند و بندهای هوم‌یشتِ اصلی نیز از یسناهای ۹ و ۱۱ برداشته شده‌اند. به‌گمان، این یشت برای تطهیر هوم سروده شده است. در یسنا ۹ به ستایندگان پیشین هوم اشاره می‌شود که به پدر زرتشت پایان می‌یابند. در یسنا ۱۰ از گیاه هوم و به عمل آمدن آن در کوه‌ها و دره‌ها و شیوهٔ جمع آوری و افشردن آن اشاره می‌شود. پیداست که این یسنا ریشه‌ای آریایی و پیش‌زرتشتی دارد که در این‌جا هیأتی زرتشتی یافته است.

وَنَندیشت

وَنَنْد (وَنَنْت) یشت آخرین و کوتاه‌ترین یشت است که تنها دو بند دارد. ستارهٔ ونند در این یشت در مقام دورکنندهٔ حشره‌های موذی ستوده شده است.

خرده اوستا (خورتَک اوستاک) یا اوستای کوچک

خرده‌اوستا را، بر خلاف معمول، نمی‌توان و نباید بخشی از اوستا شمرد. این کتاب کوچک جُنگی است از پاره‌های گوناگون اوستا، که برای نیایش‌های روزمره، روزهای متبرک سال و دیگر جشن‌های مذهبی زرتشتیان، از یسنا، ویسپرد، وندیداد و یشت‌ها گرفته شده و متناسب با ذوق تهیه کنندگان، در زمان‌ها و جاهای گوناگون، فراهم آمده و

علاوه بر متن‌های اوستایی، دعاهایی نیز به پازند به آن افزوده شده است. از همین روی خرده‌اوستا دارای نسخ متفاوت است. در برخی از نسخه‌ها یشت‌ها جزء قطعه‌های خرده‌اوستا آورده شده و در بعضی دیگر فقط از چند یشت استفاده شده است، اما در همهٔ نسخ، هرمزدیشت و سروش‌یشت وجود دارند. آنکتیل دوپرون تمام یشت‌ها را با قطعه‌های خرده‌اوستا، یشت ساده نامیده است[1].

خرده‌اوستا تنها به زبان اوستایی نیست، بلکه بیشتر آن به پازند است. تألیف خرده‌اوستا را از زمان شاپور دوم (۳۱۰-۳۷۹ م)، از آذرپادِ مارَسپَندان، می‌دانند[2].

خرده‌اوستا با دو دعای معروف اَشِم وَهو و یَثا اَهو[3] آغاز می‌شود که هردو باهم، پیرامون یا فرامون‌یشت نامیده می‌شوند. جز این دو و چند دعای کوچک، پاره‌های اصلی خرده‌اوستا عبارتند از:

۱. پنج‌نیایش، شامل نیایش‌های کوچکی از خورشید، مهر (میترا)، ماه، اِرْدویسور بانو (آبان نیایش) و آتشِ بهرام. بخشی از این نیایش‌ها از یشت مربوط به هرکدام گرفته شده است؛

۲. پنجگاه، برای فرشتگان موکّل ۵ گاهِ روز و به نام‌های هاوَنگاه (از طلوع خورشید تا نیمروز، ٦ ساعت؛ رَپیتْوینگاه (از نیمروز تا عصر، ۳ ساعت)؛ اُزیرینگاه (از عصر تا غروب خورشید، ۳ ساعت)؛ ایویسروثْریمگاه (از غروب خورشید تا نیم‌شب، ٦ ساعت)؛ و اُشَهینگاه (از نیم‌شب تا طلوع خورشید، ٦ ساعت)؛

۳. سی روزهٔ کوچک و بزرگ: سی روزه به تعداد روزهای ماه دارای ۳۰ بند است و هر بند به ترتیب ویژهٔ ایزد روز خود است. سی روزهٔ کامل، به مثابهٔ دعای آمرزش، در روز سی‌ام و در روز سی‌ام ششمین ماه و دوازدهمین ماه درگذشت کسی خوانده می‌شود[4]؛

۴. آفرینگان: نمازها و نیایش‌های زرتشتیان که در طول سال در جشن‌ها و هنگام‌های مختلف به جای آورده می‌شود. اغلب به نماز اشاره می‌شود: آفرینگان دهمان (پاکان و پارسایان) که بندهای ۲-۸ یسنای ٦۰ است و روزهای چهارم، دهم و

1- Geldner, "Avestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/8.

۲- همو، همان‌جا.
۳- نک: اَهونَوَر.
۴- نک: پورداوود، تحشیهٔ خرده اوستا، ۱۸۸.

سی‌ام و در سالگرد پس از درگذشت کسی برای بازماندگان او خوانده می‌شود و طلب رستگاری است برای فروهر پارسایان، آفرینگان گات‌ها، که آفرینگان فروردگان خوانده می‌شود و نیایشی است برای خشنودی فروهرها در ۵ روز اقامتشان در آخر سال بر روی زمین، آفرینگان گَهنبار که ویژهٔ ۵ روز جشن ٦ گهنبار است و بالاخره آفرینگان رَپیثْوین که نمازی است ویژهٔ تابستان بزرگ و برای خشنودی رَپیثْوین. این نماز در هرمزد روزِ فروردین (روز ششم) و مهراسپندروزِ مهرماه (روز بیست‌ونهم) خوانده می‌شود[۱].

آبان‌نیایش (آب‌نیایش)

یکی از نیایش‌های پنجگانهٔ زرتشتیان (خورشید، مهر، ماه، آب، آتش‌نیایش) که نیایشی است در ستایش اَرِدْویسور اَناهیتا، ایزد آب و سرچشمهٔ مینوی آب‌های جهان. هفت‌بند نخستینِ اردویسورنیایش یا اردویسوربانونیایش، که یکی از بخش‌های اصلی خرده‌اوستا را تشکیل می‌دهد، آبان‌نیایش خوانده می‌شود. این هفت‌بند برگرفته از بندهای نخستین آبان‌یشت و یسنا ٦۵ است. این نیایش در کنار رود و جوی، در روز دهم هر ماه که در تقویم زرتشتیان آبان‌روز نامیده می‌شود، انجام می‌گیرد[۲] و به هنگام نیایش افروختن آتش روا نیست[۳]. آبان‌نیایش از واجبات دین نیست و خواندن آن به شب هنگام ناشایست است[۴]. در سراسر این نیایش ستایش از ناهید (آناهیتا) که جان‌افزاست و فزایندهٔ مال و هستی و گله و رمه، پاک‌کنندهٔ نطفهٔ مردان و مشیمهٔ زنان برای زایش بهتر و آسان و بخشایندهٔ شیر به مادران ستایش می‌شود. او را اهورمزدا آفریده است برای پروراندن خان و مان. همچنین در یسنا ٦۵[۵] خواسته می‌شود تا آب از آن بداندیشان، بدگفتاران، بدکرداران و بدآزاران، بددینان و همسایه‌آزاران نباشد[۶].

۱- گِلدنِر، همان‌جا.
۲- نک پورداوود، خرده اوستا، ۱۰۴.
۳- روایات داراب هرمزد، ۳۲۵.
۴- نک: پورداوود، همان‌جا، حاشیهٔ ۱۰۴ تا ۱۰۵.
۵- بند ۷.
۶- نیز نک: آبان‌یشت، بندهای ۱ تا ۷.

پی‌نوشت بخش اول

کوشیدیم تا حدودی با اهورمزدا، زرتشت و کتابی که امروز به اوستا معروف است و روی‌هم‌رفته با آیین زرتشت، آشنا شویم. دیدیم که آیین زرتشت آمیخته‌ای است از باورهای نخستین ایرانیانِ هزاره‌های گم‌شده، باورهای زرتشت و برداشت‌های پس از او. و دیدیم که آشنایی با این باورها و برداشت‌ها تا چه اندازه برای شناخت تاریخ اجتماعی و رفتارهای مردم ایران گم‌شده سودمنداند. پیدا بود که فضای این تاریخ نخست از شمال خاوری ایران آغاز شده و کم‌کم به درون ایران گسترش یافته است.

در پیش‌گفتار کمی از خودمان گله کردیم که چرا به فرهنگ و تاریخ گذشتهٔ خود بی‌اعتنا بوده‌ایم و چرا همهٔ پژوهش در این زمینه را به غربیان سپرده‌ایم. از لابه‌لای آنچه که نوشتیم، دریافتیم که این گله، با توجه به سهم ما در فرهنگ و مدنیت جهانی، چندان هم ناروا نبود. در حالی که در میدان اندیشه گام‌های نخستین و تعیین‌کننده را ما برداشته‌ایم و در گستردن میدان دید بشری کوشش‌های ارجمندی کرده‌ایم، ناروا نخواهد بود که از کُندی آهنگ پویایی خود، از مقطع خاصی به این سوی، شکوه کنیم. وگرنه به قول کریستیان و ژان پالو «ایران سرزمین تبادل میان خاور و باختر است، که در آن ایرانیان چه در زمینهٔ هنر و چه در زمینهٔ ادبیات و علوم، به همان اندازه از دیگران مایه گرفته اند، که به ملل جهان مایه داده‌اند»[1].

۱- به نقل از پانوسی، تأثیر فرهنگ و جهانبینی ایرانی بر افلاطون، ۱۶.

بخش دوم

نگاهی به ایران‌شناسی

پیش‌گفتار

بی‌تردید ایران‌شناسی در سدهٔ هیجدهم با آنکتیل دوپرون‌و با اوستاشناسی او آغاز شد و از اواخر سدهٔ هیجدهم میلادی برای شناخت تاریخ، دین، زبان و به طور کلی فرهنگ و هنر ایران باستان در اروپا اندام گرفت. در حقیقت این ایران‌شناسان (اوستاشناسان نخستین) بودند که بیشتر از دو سده بی‌وقفه اوستا و متن‌هایِ پهلویِ در پیوندِ با اوستا را کاویدند و از انزوا بیرون کشیدند. جا دارد که پیش‌گفتار بخش دوم این کتاب را به ایران‌شناسی اختصاص دهیم.

تا پیدایش دانشی به نام ایران‌شناسی، هر یک از جهانگردان در سفرنامه‌های خود، کم‌وبیش و خواسته‌ونخواسته، کاری ایران‌شناسانه کرده بودند، اما این دانش، پس از این‌که با اوستا آغاز شد و شکل گرفت و کم‌کم دورهٔ اسلامی را نیز زیر پوشش خود قرار داد، در نیمهٔ نخست سدهٔ بیستم به اوج شکوفایی خود رسید.

با آنکتیل دوپرون، که ترجمهٔ فرانسهٔ اوستا را برای نخستین بار در اروپا منتشر کرد، اوستا و فرهنگ غنی ایران بر سر زبان‌ها افتاد. البته گفت‌وگوی پایان‌ناپذیری وجود دارد که یونان در سده‌های پیش از میلاد اوستا را می‌شناخته و فلسفهٔ افلاتون به شدت زیر نفوذ آموزه‌های زرتشت قرار داشته است[1]. واژهٔ «مَجیک» یا «ماژیک»

۱- پانوسی در کتاب «تأثیر فرهنگ و جهانبینی ایرانی بر افلاطون» (تهران، ۱۳۵۶) به ←

«مغانه = جادویی»، که امروز در همهٔ زبان‌هایی اروپایی (با تلفظ‌های گوناگون) کاربرد دارد باید در همین زمان به اروپا راه یافته باشد. از این فراتر، هِرمیپوس گزارش کرده است که ۲۰ بار ۱۰۰ هزار بیت (بند) از اوستا به یونانی ترجمه شده است، که به این ترتیب رقم اغراق‌آمیز، یا شگفت‌انگیز دو میلیون بیت یا بند به دست می‌آید[1]!

باری، با آشنایی جهان غرب در سدهٔ ۱۸ با اوستا و آیین زرتشت، تحقیقات اوستاشناسی رسماً آغاز شد و تا به امروز ادامه دارد. در حقیقت، جز آنکتیل دوپرون، سیاحان و سوداگران ماجراجو پیشگامان ایران‌شناسی بودند. در میان صدها سفرنامه‌ای که از اینان برجای مانده به آثاری برمی‌خوریم که زمینه را برای تولد و رشد ایران‌شناسی فراهم آوردند. با این‌که ایرانیان پس از اسلام، تا دو سدهٔ اخیر، شاید بیشتر از هر ملتی دست به قلم برده‌اند، متاسفانه به اوضاع و احوال اجتماعی و چگونگی روزگاری که در آن زیسته‌اند توجه کم‌تری داشته‌اند و بیشتر به سکوت گذشته‌است[2] و خوشبختانه

← پاره‌ای از این گفت‌وگوها اشاره کرده است. منابع این کتاب برای پرداختن به این موضوع بسیار سودمند است.

۱- نک: پانوسی، ۲۲. این دو میلیون بیت را با ۲۱ نسک اوستا برابر دانسته‌اند، اما گفته‌اند که لابد منظور از ۲ میلیون بیت، ۲ میلیون حرف بوده است، که اگر میانگین حرف‌های هر واژه ۶ باشد، ۳۳۳۳۳۳ واژه به دست می‌آید و اوستای اصلی با محاسبهٔ وِست، ۳۴۵۷۰۰ کلمه داشته است (نک: پانوسی، ۲۲ و ۲۳). پیداست که این حساب‌های سرانگشتی، تنها حس شیفتگی را ارضا می‌کنند. برای نظرهایی از این دست، که یادآور ۱۲ هزار پوست گاو مورخان خودمان است، نخست باید مسألهٔ دشوار خط این اوستا را حل کرد. البته می‌شود به خط آرامی اندیشید، اما تا به امروز هیچ نشانی از چنین خطی در قلمرو فرهنگی ایران، برای محدودهٔ زمانی مورد بحث ما، به دست نیامده است. ممکن است که برداشت ما بسیاری از شیفتگان ایران باستان را برانگیزد، ولی با برانگیختگی نمی‌توان به تاریخ باستان پرداخت و آن را نوشت. از همین روی است که ما به این کتاب نام هزاره‌های گم‌شده داده‌ایم!

۲- این کم‌توجهی یا سکوت، که گریبان میراث فرهنگی را گرفته است، آبشخوری پر رمز و راز دارد. برای نمونه چگونه ممکن است که شاهد بنای یکی از زیباترین میدان‌های جهان در نصف جهان بود و نقش جهان را ندید؟ چگونه ممکن است که هر روز صدها کارگر، نقاش، نجار و گچ‌کار را دید و دم فرو بست؟ آیا پردازندهٔ مسجد شاه، این آبی‌ترین بنای جهان، به کار بزرگ و شگفت‌انگیز خود و به کار هنرمندان هم‌کار خود، به اندازهٔ خط لب یار شاعر زمان خود ارج

←

سفرنامه‌ها این کمبود را تا حد زیادی جبران کرده‌اند. از سفرنامه‌های پیترو دِلا واله (۱۶۶۷)، شاردن (۱۷۱۱)، کِمپفِر (۱۷۱۲)، نیبور (۱۷۸۸) و موریه (۱۸۱۲) باید به نام طلایه‌داران ایران‌شناسی نام برد. این سفرنامه‌ها در کنار کارهای سیاحان اسلامی گران‌بهاترین منابع جغرافیای تاریخی‌اند. به عبارت دیگر: سفرنامه‌ها شاهراه‌هایی‌اند که ما را به ایستگاه‌ها و منزل‌های پایانی هزاره‌های گم‌شده می‌رسانند.

کتابی که در سال ۱۹۲۹ شْوارْتْز از چکیدهٔ محتوای سیاحان اسلامی، به نام «ایران در قرون وسطی در گزارش‌های جغرافیدان‌های عرب» در لیپزیگ به چاپ رساند، از نخستین کارهای ایران‌شناسی به شمار می‌آید. در پی تماس اروپا با فرهنگ و دین ایران، باستان‌شناسی نیز با شیوهٔ علمی تازه‌ای مطرح شد. نسیم ملایم بامدادی کار خود راکرده بود. هنوز دیری از انتشار اوستا نگذشته بود که ایران‌شناسان یکی پس از دیگری قدم به میدان تحقیق گذاشتند و نامداران بی‌شماری عمر پربار خودرا وقف بازشناسی فرهنگ غنی ایران باستان کردند. به کمک ایران‌شناسی، شرق‌شناسی به معنی عام کلمه نیز وارد مرحلهٔ نوین و جدی خود شد. اینک اوستا فقط یک کتاب دینی مقدس نبود، بلکه دانش زبان‌شناسی نیز ناگزیر از مراجعهٔ مکرر به این پل ارتباطیِ استوار میان شرق و غرب، سانسکریت و زبان‌های اروپایی شده بود.

کار بازخوانی دوران‌ساز خط میخی فارسی باستان بزرگترین دستاورد ایران‌شناسی نوپا بود. اثر بی‌نظیر کارستن نیبور، دانشمند ریاضی و مسّاحی، از روستای اُتِرنْدُرفِ شمال آلمان، که در سال ۱۷۶۴، در زمان پرآشوب کریم‌خان زند فقط دو هفته از ایران دیدن کرد و ضمن اقامتی چند روزه در تخت‌جمشید با دقت و هوشیاری بی‌نظیری تصویرهای گران‌بهایی از سنگ‌نبشته‌ها و سنگ‌نگاره‌های آن‌جا تهیه کرد، سرانجام منجر به بازخوانی خط میخی فارسی باستان شد و پس از ۲۳۰۰ سال پرده از اسرار تخت‌جمشید برکشید.

نیبور، که با سفرنامه‌های کِمپْفِر آلمانی و شاردن فرانسوی با تخت‌جمشید آشنا بود،

← نمی‌نهاده است؟ و هیچ صاحب‌قلمی، بر سر راه خود به شیراز، هنگامی که آب زنده‌رود خنگش را در میان می‌گرفت، از دیدن کوشندگان سازندهٔ پل خواجو تحت تاثیر قرار نمی‌گرفت؟ به هر روی این یک راز است که از بوی جوی مولیان و آیینهٔ عبرت مداین به ندرت سخن رفته است؟

در کتاب خود نوشت: «دلم می‌خواهد وقتی که در آینده یک اروپایی از تخت‌جمشید دیدن می‌کند، از سنگ‌نبشته‌های زیادی که در این‌جا وجود دارد، رونبشت تهیه کند و این رونبشت‌ها طوری باشند که آدم بتواند، مانند خود سنگ‌نبشته‌ها، در رونبشت‌ها هم یک یک حرف‌ها را از همدیگر تشخیص بدهد. کِمپفِر و شاردن و دوبرین، هیچ کدام در تهیهٔ رونبشت دقت نکرده‌اند و گمان می‌کنم همین بی‌دقتی سبب شده‌است که کسی تا کنون به خواندن این سنگ‌نبشته‌ها نپردازد». دوبرین، جهانگرد هلندی، ماه‌ها کوشید تا بتواند همراه خود تصویر بهتری از تخت‌جمشید به اروپا ببرد، اما کار او هم نتوانست سبب آغازی مطلوب و علمی شود. استریوز، دیگر سیاح هلندی، با تمام وعده‌هایی که در کتابش دربارهٔ درستی گزارش‌های خود داده بود، کاخ داریوش را در تخت‌جمشید با گنبد و آرایش‌های اسلامی رسم کرده بود. به این شیوه از دادن شاخ و برگ به موضوع نقاشی، در بیشتر نقاشی‌های اروپاییان برمی‌خوریم. برای نمونه، بیشتر لباس‌های کسانی که به تصویر کشیده شده‌اند، از واقعیت فاصله دارند. اما کارستن نیبورِ ریاضی‌دان که نجوم و مسّاحی هم می‌دانست، توانست به تنهایی، نخستین گزارش باستان شناسی دقیق و علمی را دربارهٔ ایران به جامعهٔ دانشگاهی اروپا بدهد.

به خاطر همین دقت و هوشیاری نیبور بود، که ۳۸ سال پس از دیدار او از تخت‌جمشید، در سال ۱۸۰۲ در گرماگرم اوستاشناسی، با خوانده‌شدن نخستین نشانه‌های خط میخی، راه برای خواناشدن همهٔ نشانه‌های این خط هموار شد و سپس با خواناشدن این خط، دیگر خطوط میخی نیز خوانده شدند. به این ترتیب تاریخ پیش از اسلام ایران و غرب آسیا، به مرور و به کمک نوشته‌های یونانی و رومی، از تاریکی‌های تاریخ به روشنایی کشانده‌شدند. تا پیش از خواناشدن خط میخی فارسی باستان، جز اخبار نویسندگان یونانی و رومی، تقریبا چیزی از تاریخ پیش از اسلام ایران روشن نبود. گزارش‌های متنوع این مورخان همواره تحت تأثیر نوع رابطهٔ میان شرق و غرب در زمان‌های گوناگون بود و در نتیجه نمی‌توانست خالی از بی‌طرفی باشد. با رخنه‌ای که ایرانیان تا آتن، قلب دموکراسی یونان، کرده بودند، انتظار هم نداریم که گزارش‌های یونانیان دوستانه باشد. دیگر نقص این نوشته‌ها این بود که در آن‌ها بیشتر دربارهٔ چیزهایی گزارش شده‌است که نویسندگان با آن‌ها تماسی مستقیم یا غیرمستقیم داشته‌اند. برای نمونه

در این نوشته‌ها تقریباً چیزی دربارهٔ اوضاع اقتصادی یا دربارهٔ شرق ایران نمی‌یابیم.

همچنین با خواناشدن خط میخی فارسی باستان و به دنبال آن دیگر خطوط میخی، مانند خط میخی بابلی، آشوری و ایلامی، شکاف‌های موجود در میان بخش‌های گوناگون تاریخ خاور نزدیک هم پر شد. علاوه بر این، طرح‌های بسیار جالبی که نیبور از نگاره‌های گوناگون تخت‌جمشید تهیه کرده بود، زمینهٔ کاری شد برای باستان‌شناسان پس از نیبور. نیبور نخستین سیاحی بود که سفرنامه‌اش بیشتر به یک گزارش باستان‌شناسی می‌مانست تا سفرنامه‌ای معمولی. او دانشمندان باستان‌شناس و زبان‌شناس زمان خود و زمان‌های آینده‌اش را متوجه تخت‌جمشید کرد.

با این همه و با وجود این‌که کارهای ارجمندی دربارهٔ اوستا انجام گرفته بود، هنوز ایران‌شناسی در آغاز راه خود بود. وقتی که پیترو دلا واله، سیاح ماجراجوی ایتالیایی، در سال ۱۶۲۱ از فسا و داراب می‌گذشت چنین می‌انگاشت که داراب ساسانیان همان پاسارگاد هخامنشیان است. با جیمز موریه (۱۷۸۰-۱۸۴۹)، سیاح و سیاستمدار انگلیسی و نویسندهٔ ماجراهای حاجی‌بابای اصفهانی در سال ۱۸۲۴، که در سفرهای سیاسی خود به ایران، توجه زیادی به آثار باستانی ایران نشان داد، برای نخستین بار نظر باستان‌شناسان و مورخان به طور جدی متوجه آثار باستانی ایران شد. موریه نخستین اروپایی بود که در سال ۱۸۰۸ از شاپور ساسانیان دیدن کرد و دربارهٔ آثار باستانی این شهر، که تا آن زمان توجه جدی کسی را به خود جلب نکرده بود، گزارش‌های ارزشمندی تهیه کرد. موریه در تخت‌جمشید، به امید دست‌یافتن به آثار و اشیاء باستانی، دست به حفاری زد و در مغارهٔ شیخ علی (مغارهٔ حاجی‌آباد) موفق به یافتن چند سنگ‌نبشتهٔ پهلوی شد. او همچنین در راه اصفهان، در مشهد مرغاب، با دیدن قبر مادر سلیمان (آرامگاه کورش بزرگ) به درستی نظر داد، که آرامگاه مشهور به قبر مادر سلیمان بایستی آرامگاه کورش باشد. تا این تاریخ هنوز دانشمندان غربی بر این گمان بودند که پاسارگاد را باید در فسا جست. موریه در همدان نیز به مقر تابستانی هخامنشیان دست یافت.

در سال ۱۸۱۱ ویلیام اوزلی، برادر سرگور اوزلی، که خود خاورشناس بود، همراه موریه از ویرانه‌های شاپور و تخت‌جمشید و فسا و داراب دیدن کرد. ویلیام اوزلی به سبب اطلاعات گسترده‌ای که دربارهٔ تاریخ و همچنین آثار باستانی ایران داشت، بیشتر از

همهٔ اسلاف خود تحقیق کرد و با این‌که با یک اثر ۳ جلدی کمک شایانی به جهان نو ایران‌شناسی کرد، با فروتنی نتیجه کار گروتِفِند را، که نخستین بازخوانندهٔ چند واژهٔ فارسی باستان در سال ۱۸۰۲ بود، برتر از آنِ خود خواند. اثر ۳ جلدی این ایران‌شناس کمی پس از نوشته‌های موریه و چند سالی پیش از کتاب‌های فریزر به چاپ رسید. بدون تردید آثار این سه مردِ سخت‌کوش، که مدت‌ها مرجع دانشمندان ایران‌شناس بود نیز در گشودن راه پرابهام مورخان و باستان‌شناسانِ ایران‌شناس نقش بسیار ارزنده‌ای داشت.

کِر پورتِر، که پیش از انتشار جلد دوم کتاب موریه در ایران به سیاحت و پژوهش پرداخته بود، آثار اوزلی و موریه را تصحیح و تکمیل کرد. کر پورتر با تهیهٔ رونوشت از گنج‌نامهٔ همدان[1]، که قبلاً وسیلهٔ اوزلی، سرهنگ استوارت و ویدال رونویسی شده بود، با خود اطلاعات جالب‌توجهی به اروپا برد. در این میان، همان گونه که اشاره شد، نخستین نشانه‌های خط میخی فارسی باستان، در اروپا شناخته شده بودند و دانشمندان مورخ و باستان‌شناس که در پی پایتخت هخامنشیان بودند و نگاهشان بر پیرامون چهل‌منار و دشت‌مرغاب دوخته مانده بود، می‌توانستند از آثار سیاحان کنجکاوی مانند کر پورتر استفاده‌های زیادی ببرند.

کر پورتر ۲۰۰ صفحه از کتاب خودرا، همراه ۴۵ تصویر نسبتاً بزرگ، به تخت‌جمشید و پاسارگاد تخصیص داده بود. این دانشمند نیز قبر مادر سلیمان را، با قاطعیت آرامگاه کورش معرفی کرد. چنین شد که محل واقعی پاسارگاد، پایتخت کورش، کشف شد.

شارل تِکسیه (۱۸۰۲ - ۱۸۷۱)، معمار، باستان‌شناس و زمین‌شناس فرانسوی، که در سال ۱۸۳۸ به ایران آمد، همان اندازه که به آثار باستانی ایران توجه داشت، متوجه معماری اسلامی ایران نیز بود. تکسیه در مدت اقامت خود در ایران کوشید تقریباً از همهٔ آثار باستانیِ تا آن زمان شناختهٔ ایران دیدن کند. او وقتی که با اثری هنری رو به رو می‌شد، همهٔ ریزه‌کاری‌های آن را با موشکافی بررسی می‌کرد و سپس به تهیهٔ طرح و نقشه می‌پرداخت. از این روی دستاوردهای تکسیه برای ایران‌شناسی بسیار پربار و سودمند بودند.

۱- سنگ‌نبشته‌های داریوش و خشیارشا.

تکسیه در تخت‌جمشید جزء جزء دیده‌های خود را اندازه گرفت و با رعایت قواعد و قوانین باستان‌شناسیِ جدید، آن‌ها را روی کاغذ آورد. این دانشمند پس از فراغت از کار تخت‌جمشید همهٔ سنگ‌نگاره‌های نقش‌رستم را به دقت مورد مطالعه قرار داد و از آن‌ها طرح تهیه کرد. تکسیه نخستین کسی بود که با دستیابی به آثار نقاشی، به وجود و استفادهٔ از این هنر در آثار باستانی اشاره کرد. او همچنین در نودان شاپور طرح زیبایی از مجسمهٔ ۸ متری شاپور تهیه کرد. پیش از او، در سال ۱۸۱۷، جانسون، که از راه هند به انگلستان باز می‌گشت، همراه تصویری از مجسمهٔ شاپور، اطلاعاتی در بارهٔ محل داده بود. تکسیه می‌خواست در خوزستان به بررسی‌های باستان‌شناسی خود ادامه دهد، اما به سبب اوضاع آشفتهٔ منطقه، نه تنها قادر به رفتن به خوزستان نشد، بلکه در بهبهان با همراهان خود دستگیر شد و پس از مدتی کوشش از راه بندر دیلم، در حالی که یادداشت‌ها و طرح‌های پرارزشی برای ایران‌شناسی به همراه داشت، ایران را ترک گفت. نتیجهٔ این سفر پرمخاطره در سال‌های ۱۸۳۹ و ۱۸۵۲ در ۲ مجلد در پاریس منتشر شد.

دو سال پس از تکسیه، در سال ۱۸۳۹، فلاندِن و کوست، از سوی آکادمی نوشته‌ها و ادبیات هنری فرانسه، رسماً برای تهیهٔ رونبشتی از متن سنگ‌نبشتهٔ بیستون و تهیهٔ گزارش کافی دربارهٔ این اثر ممتاز باستانی به ایران آمدند. فلاندن و کوست، به سبب ارتفاع زیاد صخرهٔ دیوارمانند بیستون، قادر به بالارفتن از آن نشدند و در ماه ژوئن ۱۸۴۰، بی‌آن‌که رونبشتی تهیه کرده‌باشند و بی‌آن‌که دانسته باشند که ۵ سال پیش از آنان راولینسون به میل و ارادهٔ شخصی، از صخرهٔ صعب‌العبور بالا رفته و از نزدیک، ۲۰۰ سطر از سنگ‌نبشته را رونویسی کرده است، به کرمانشاه بازگشتند و در گزارش خود نوشتند «آنچه از دستشان برمی‌آمد کرده‌اند». تصویرهایی که فلاندن و کوست از آثار باستانی فیروزآباد، سروستان، قلعهٔ ضحّاک در فسا و داراب تهیه کردند، اگر هم تازگی نداشتند، بسیار کامل بودند و به ایران‌شناسان در رسیدن به نتایج علمی بهتر فرصت بیشتری دادند. دقت عمل فلاندن و کوست در تخت‌جمشید ارجمندتر از همهٔ کارهای آن‌ها است. آن‌ها در این‌جا، پس از کنار زدن قسمتی از آوار، موفق به تهیهٔ دقیق‌ترین طرح‌ها از سنگ نبشته‌ها و سنگ نگاره‌ها شدند و به این ترتیب دست زبان‌شناسان بیشتر از هر زمان دیگری در بازخوانی سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان، بر اساس ذخیرهٔ مکتوب

تخت‌جمشید، باز شد. فلاندن علاوه بر کتاب یاد شده، در سال ۱۸۵۱ حاصل کارهایش را در ۲ مجلد در پاریس منتشر کرد. طرح‌هایی که فلاندن و کوست در تخت‌جمشید تهیه کرده‌اند آن قدر دقیق بودند، که بعدها هنر عکاسی نیز نتوانست از ارزش آن‌ها بکاهد. خوشبختانه شکست فلاندن و کوست را، سر هنری راولینسون، پیش از شکست آن‌ها، جبران کرده بود.

اگر به نتیجهٔ دستاوردهای راولینسون بیندیشیم، به آسانی می‌توانیم، در ارتباط با تاریخ ایران، به او لقب پدر دوم تاریخ را بدهیم. مردی که با بازنبشتن و بازخواندن سنگ‌نبشتهٔ بیستون، تکلیف بسیاری از نوشته‌های پدر اول تاریخ (هرودت) را و به این ترتیب تکلیف تاریخ غرب آسیا را روشن کرد. اینک گزارش داریوش از چگونگی روی کار آمدن و شرح مفصل او از نخستین سال فرمانروایی، به تخت‌جمشید شکوه و معنایی تازه می‌بخشید. او، با استقبال از خطر مرگ، از ۱۰۰۰ سطر نبشتهٔ داریوش رونبشت تهیه کرد. در سال ۱۸۴۷ با انتشار دستاورد دوران‌ساز راولینسون در مجلد دهم مجلهٔ انجمن آسیایی، چشم مورخان ایران‌شناس به طور جدی به سوی ایران دوخته شد و دست‌اندرکاران تاریخ جهان به شوقِ دریافتن حقیقت «افسانه‌های جهان باستان»، به فکر تمدن ایران باستان و بین‌النهرین افتادند.

سر هنری لایارد، به قول گابریل، ایران‌شناس اتریشی، بزرگ‌ترین باستان‌شناس همهٔ اعصار، کنت لوفتوس و خانم و آقای دیولافوآ، دو باستان‌شناس کوشا، ولی پرآز هر یک به سهم خودگامی تازه برداشتند. دمورگان کار اینان را دنبال کرد و پس از او ویلیام جکسن، استاد زبان‌های هند و اروپایی دانشگاه کلمبیا، با سفری که در سال ۱۹۰۳ به ایران کرد، توانست با نوشتن حاصل سفرهایش به ایران به نام «ایران، گذشته و حال»[1] مطالبی دست اول دربارهٔ آثار باستانی، به ویژه آثار باستانی غرب ایران، عرضه کند. جکسن در نخستین سفر خود به ایران توانست پیرامون دریاچهٔ اورمیه، تخت‌سلیمان، همدان، بیستون، طاق‌بستان، معبد آناهیتای کنگاور، خرابه‌های آتشکدهٔ نزدیک اصفهان، پاسارگاد، آرامگاه کورش و تخت‌جمشید و ری باستان گزارش‌های نسبتاً خوبی تهیه کند.

1- Jackson, W., Persia, Past and Present, London & New York, 1909.

سرانجام با هرتسفلد، باستان‌شناس و ایران‌شناس دوران‌ساز آلمانی، فصل تازه‌ای در باستان‌شناسی ایران آغاز شد. هرتسفلد با کارهای منظم، مداوم و طولانی خود به نتایج بزرگی دست یافت. این ایران‌شناس سخت‌کوش و توانا پیش از جنگ جهانی اول ۵ بار به ایران سفر کرد. عکس‌هایی که او از سنگ‌نگاره‌های هخامنشی و ساسانی تهیه کرد، همهٔ کارهای اسلافش را تکمیل کرد.

ایران‌شناسی در حال شکوفایی خود، خاطره‌های ناخوشایندی را نیز به ثبت رسانده است. این خاطره‌ها، همراه حیله و تزویر سفیران و سیاستمداران غربی و غارت‌های آنان، سبب شده است که ایرانیان به حق، به ویژه آنان که آشنایی کمتری با کوشش‌های ایران‌شناسان پاک‌باخته دارند، تصویری بد از ایران‌شناسان داشته باشند. یکی از این خاطره‌ها مربوط است به مارسل دیولافوآ و همسرش که به راستی تکان‌دهنده و نفرت‌انگیز است: مارسل دیولافوآ و همسرش ژان سرپرست نخستین هیأت باستان‌شناسی بودند، که با عقد قرارداد با دربار ایران در تپه‌های باستانی ایران دست به حفاری علمی و دقیق زدند. مادام دیولافوآ قدم به قدم کار هیأت حفاری را گزارش کرده‌است و ما از طریق گزارش‌های این زن فرانسوی، ضمن آشنایی با چگونگی نخستین حفاری علمی در ایران، با تاریخ نخستین غارت آثار باستانی ایران نیز رویارو می‌شویم.

هیأت دیولافوآ با دو فصل حفاری و با به روشنایی‌کشانیدن آپادانایِ کاخ‌های زمستانی هخامنشیان در شوش، به نتیجه‌های بسیار خوبی رسید، ولی متأسفانه این هیأت، به طوری که از یادداشت‌های خانم دیولافوآ برمی‌آید، اندیشه‌ای جز غارت و چپاول آثار باستانی ایران در سر نداشت. «دیولافوآ»ها هر وقت که کشف تازه‌ای می‌کردند، اگر نمی‌توانستند یافتهٔ خود را به لوورِ پاریس حمل کنند، اندوهگین می‌شدند:

«کشف این مجسمهٔ گاو[1] باعث خوشحالی شوهرم می‌شود، ولی در عین حال اورا اندوهگین می‌کند. چون هر یک متر مکعب مرمر تقریباً سه تن وزن دارد و شترهای بومی بیش از ۲۰۰ کیلو بار نمی‌توانند حمل کنند»[2].

این باستان‌شناسان ذوق‌زده و پرآز، آن‌چنان تصمیم به غارت حتی آخرین قطعات

۱- منظور سرستون‌های کاخ آپادانای شوش است.
۲- دیولافوآ، ۱۵۳.

باستانی شوش گرفته بودند که وقتی روز ۲۶ ماه مه ۱۸۸۵، ایران را از طریق بصره با ۵۵ صندوق اثر باستانی ترک می‌کردند، در این اندیشه بودند که به زودی به ایران باز خواهند گشت و آنچه را که در زیر خاک پنهان کرده‌اند با خود خواهند برد:

«روز دوازدهم ماه مه ۱۸۸۵ منَ و شوهرم از تپه‌ها خداحافظی خواهیم کرد. جرأت نمی‌کنیم حمل بسته‌های قیمتی‌مان را، که باید به موزهٔ لوور برسند، به کسی دیگری واگذار بکنیم»[1].

«۱۳ مه، دیروز هنگام غروب آفتاب ۵۵ صندوق تپه‌های باستانی را ترک کردند. نقش دیواری شیرها و جانپناه پلکان در این صندوق‌ها بسته‌بندی شده‌اند. اشیایی که به سبب نبودن وسیلهٔ حمل و یا نداشتن اجازه حمل نشده، در یک ترانشه دفن و نقشهٔ آن‌ها کشیده شده است»[2].

این ایران‌شناس خود از هیچ نوع دروغگویی و کلاهبرداری روی گردان نبود:

«...سه لنگه بار که به عنوان لوازم شخصی اظهار شده از زیر دست کج گمرکچی‌ها سالم به در رفته است. یکی از آن‌ها محتوی آجرهای سر شیر است، که من با یک نوع احساس قلبی بسته‌بندی کرده بودم. دو بستهٔ دیگر مجسمه‌های گل پخته یا برنز، شیشه‌ها و مهرهای استوانه‌ای و اشیای کوچک دیگری است که در مدت اقامت در شوش کشف کرده‌ایم قرار دارند»[3].

«دیولافوآ»ها در ماه دسامبر ۱۸۸۵ دوباره، اما مجهزتر و پر آزتر از پیش، به ایران بازگشتند و حفاری در تپه‌های شوش را از سر گرفتند. آن‌ها در این سفر توانستند با به‌کار گرفتن کارگران بیشتری، لنگرگاه بوشهر را، در حالی که ۳۲۷ صندوق، به وزن تقریباً ۵۰۰ تن در انبار ناو «سانه»[4] جای داده‌بودند، ترک کنند. آن‌ها حتی خودخواهی را به جایی رسانیدند که از نابود کردن اثری گران‌بها، اما سنگین‌وزن و غیرقابل‌حمل، خودداری نکردند:

«...این کشف بسیار جالب در عین حال موجب نگرانی و تاسف است. زیرا بدن گاو که از یک قطعه سنگ مرمر تراشیده شده است، وزنی بیش از ۱۲ هزار کیلو دارد. ما هنوز وزن ساقهٔ ستون آن را تخمین نزده‌ایم و نمی‌دانیم که چگونه موفق خواهیم شد این قطعات سنگین را با وسایل ناچیز حمل و نقل که در اختیار داریم، تا ساحل دریا برسانیم»[5].

متأسفانه خانم دیولافوآ قادر به‌کشیدن لجام گسیختهٔ آز و خودخواهی خود نمی‌شود و سرانجام روز هفتم فوریهٔ ۱۸۸۵ یکی از زیباترین آثار هنری ایران و متعلق به جهان را درهم می‌شکند:

۱– همو، ۱۵۹.
۲– همو، ۱۶۰.
۳– همو، ۱۶۸–۱۶۹.
۴– همو، ۳۰۸.
۵– همو، ۲۷۰.

«دیروز گاو سنگی بزرگی راکه در روزهای اخیر پیدا شده است با تأسف تماشا می‌کردم. در حدود ۱۲ هزار کیلو وزن دارد. تکان‌دادن چنین تودهٔ عظیمی غیرممکن است. بالأخره نتوانستم به خشم خود مسلط شوم. پتکی به دست گرفتم و به جان حیوان سنگی افتادم. ضرباتی وحشیانه به او زدم. سر ستون در نتیجهٔ ضربات مثل میوهٔ رسیده از هم شکافت...به این ترتیب بدون آنکه انتظار داشته باشیم، ۱۲ هزار کیلو به بارهای ما اضافه شد»[۱].

باری این اشیاء به سرقت‌رفته نیز در کنار اوستا و کتاب‌هایی که آنکتیل دوپرون با خود برده بود یاور ایران‌شناسان شد. به کمک همین دستاوردهای تاریخی بود که اشپیگل، زبان‌شناس، اوستاشناس و مورخ آلمانی نخستین تاریخ جامع «ایران باستان»[۲] را در اواخر سدهٔ نوزدهم در سه مجلد منتشر کرد. کار بزرگ اشپیگل هنوز هم، جز مواردی معدود، که در آن زمان هنوز ناشناخته بودند، حرف اول را می‌زند. او در مقدمهٔ کتاب خود آگاهانه نوشت[۳] که حاصل کار او به دانش ایران‌شناسی رونق و منظری روشن خواهد بخشید.

کمی بعد یوستی در مجموعهٔ دوران‌ساز «اساس فقه‌اللغهٔ ایرانی»[۴] نگاهی دیگر به تاریخ ایران باستان انداخت. همین ایران‌شناس آلمانی با کتاب «نامنامهٔ ایرانی»[۵]، دربرگیرندهٔ همهٔ نام‌های تاریخی شناخته‌شدهٔ قلمرو فرهنگی ایران[۶]، جهان ایران‌شناسی را مدیون خود ساخت. با نگاهی به فهرست «اساس فقه‌اللغهٔ ایرانی» درمی‌یابیم که با وجود همهٔ دستاوردهای بی‌شمار ایران‌شناسان حذف این کتاب غیرقابل‌تصور است. مهم‌ترین فصل‌های این کتاب عبارت‌اند از «تاریخ کهن زبان‌های ایرانی»[۷]، «اوستایی و فارسی باستان» از بارتُلِمِه[۸]، «فارسی میانه» (پهلوی) از زالِمَن[۹]، «ادب اوستایی» از گِلدنِر[۱۰]،

۱- همو ۲۸۰ تا ۲۸۱.

2- Eranische Altertumskunde.

3- P VIII.

4- Grundriss der iranischen Philologie, II/395-551.

5- Iranisches Namenbuch.

۶- نک: همان‌جا، مقدمه.

7- Bartholomae, "Vorgeschichte der iranischen Sprachen", Grundriss der iranischem Philologie, Bd. I.

8- Bartholomae, "Awestasprache und Altpersisch", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. I.

9- Salemann, "Mittelpersisch", Grundriss der iranischen Philologie, Bd, I.

10- Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Pilologie, Bd. II.

«سنگ‌نبشته‌های فارسی باستان» از وایسباخ[۱]، «حماسهٔ ملی ایران» (شاهنامه) از نُلدِکه[۲]، «ادب فارسی» از اِته[۳]، «تاریخ ایران در دورهٔ اسلامی» از هُرن[۴] و «دین‌های ایرانی» از جکسن[۵].

هریک از این نوشته‌های پیشاهنگ، فشرده‌ای بودند از همهٔ آگاهی‌های زمان دربارهٔ موضوع نوشته. به سخن دیگر کتاب فقه‌اللغهٔ ایرانی به تنهایی یک دانشکدهٔ ایران‌شناسی بود و هست. «فرهنگ ایرانی باستان»[۶]، اثر جاودانی بارتُلمِه، دربرگیرندهٔ همهٔ ذخیرهٔ لغوی شناخته‌شدهٔ اوستا و فارسی باستان[۷] نیز در اواخر سدهٔ نوزدهم به دانش ایران‌شناسی جان و هویتی نو بخشید. شاید تاکنون کسی به اندازهٔ بارتلمه خود را با اوستا مشغول نکرده باشد. فرهنگ ایرانی باستان او به راستی غول‌آسا است، و آدمی از خود می‌پرسد که چگونه تألیف چنین کتابی از حوصلهٔ یک نفر بیرون نبوده است.

دنبالهٔ پژوهش‌های ایران‌شناسی هرتسفلد در ایران، گسترده و همه‌جانبه است. او در سال ۱۹۲۳ دوباره برای اقامتی طولانی به ایران آمد و در تخت‌جمشید و ناحیهٔ ممسنی به کاوش پرداخت. فعالیت‌های این دانشمند در زمینهٔ ایران‌شناسی محدود به دوره و عصر خاصی از تاریخ ایران نبود. او در هر جاکه درنگ و کاوش را ضروری تشخیص می‌داد عنان می‌کشید. مهم‌ترین کار هرتسفلد در تخت‌جمشید بود. او در سال‌های ۱۹۳۱-۱۹۳۴ با حفاری و کاوش در تخت‌جمشید و بیرون آوردن سنگ‌نبشته‌های میخی متعدد از زیر خاک، بزرگ‌ترین مجموعهٔ سنگی مکتوب تاریخ ایران را به روشنایی تاریخ کشاند و با خلق آثار گوناگون بیشترین کمک را به ایران‌شناسان زمان خود کرد.

در سال‌های ۱۹۳۴-۱۹۳۷ به تقاضای انستیتو خاورشناسی دانشگاه شیکاگو اِریش اشمیت (شْمیت) کارهای باستان‌شناسی هرتسفلد را، با دامنه‌ای گسترده‌تر، در

1- Weissbach, "Die altpersischen Inschriften", Grunddriss der Philologie, Bd. i.

2- Nöldeke, "Die iranische Nationalepos", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. II.

3- Hermann Ethé, "Neupersische Litteratur", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. II.

4- Horn, "Geschichte Irans in islamischer Zeit", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. II.

5- Williams, Jackson, "Die iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. II.

6- Altiranisches Wörterbuch.

۷- نک: همان‌جا، مقدمه.

تخت‌جمشید دنبال کرد. اشمیت در تخت‌جمشید آثار کاخ‌های دیگری از داریوش و جانشینانش را از زیر خاک بیرون آورد و به سنگ‌نبشته‌های میخی جدیدی از خشیارشا، که دارای اهمیت زیادی بودند، دست یافت. با بیرون آمدن ویرانه‌های تخت‌جمشید از زیر آوار، عصر تازه‌ای در تاریخ ایران‌شناسی به وجود آمد. دستیابی به این عصر نو، بدون کوشش‌های پیشگامان ایران‌شناسی غیرممکن بود. حاصل کار بی‌مانند اشمیت ۳ مجلد کتاب گران بها دربارهٔ تخت‌جمشید است. کتاب اول دربارهٔ نتایج کاوش‌ها در صفهٔ تخت‌جمشید و بقایای تخت‌جمشید است. در کتاب دوم به شرح اشیایی که از خزانهٔ تخت‌جمشید و گورستان مجاور به دست آمده پرداخته شده‌است و در کتاب سوم نتایج آزمایش‌های هیأت اشمیت در نقش‌رستم و استخر، همراه نمودارهایی از پیکر کنده‌های هخامنشیان و ساسانیان در نقش‌رستم و نقش‌رجب آمده است.

یکی از دستاوردهای بزرگ حفاری‌های گروه اشمیت در تخت‌جمشید، چندین هزار لوح گلی به خط ایلامی است، که تاریخشان مربوط است به سال‌های سیزدهم تا بیست و هشتم فرمانروایی داریوش (۵۲۲-۴۸۶ پیش از میلاد). یعنی سال‌های ۵۰۹ تا ۴۹۴ پیش از میلاد. این لوح‌ها، که به لوح‌های دیوانی معروف‌اند، به صورت خام در خزانه بایگانی و نگهداری می‌شدند، اما وقتی که در سال ۳۳۰ پیش از میلاد، اسکندر تخت‌جمشید را به آتش کشید، ضمن این‌که بیشتر لوح‌ها برای همیشه نابود شدند، تصادفاً بخشی از لوح‌های دیوانی نیز در شعله‌های آتش پختند و به صورت آسیب‌ناپذیری برایمان باقی ماندند. هم به کمک این لوح‌هاست که امروز، بر خلاف تصور پیشین[1]، می‌دانیم که تخت‌جمشید پایتخت دیوانی و اصلی شاهنشاهی هخامنشی بوده است.

همزمان در راه همواری که پدید آمده بود، در زمینهٔ تاریخ و فرهنگ ایران باستان و دورهٔ اسلامی گام‌هایِ تعیین‌کنندهٔ استوار یکی پس از دیگری برداشته می‌شد. کارهای

۱- پیش از خوانده‌شدن لوح‌های گلی خزانه، با تکیه بر پیکرکندهٔ هیأت‌های نمایندگی سرزمین‌های تابع شاهنشاهی، که در حال آوردن هدیهٔ سرزمین خود به تصویر کشیده شده‌اند، گمان می‌رفت که کاخ‌های تخت‌جمشید، برای برگزاری آیین‌های نوروزی بنا شده‌اند. تصور می‌شد که شاهان هخامنشی، فصل سرما را در شوش، فصل گرما را در همدان و نوروز را در تخت‌جمشید می‌گذرانیدند و برای برگزاری آیین‌های تاج‌گذاری به پاسارگاد می‌رفتند.

براون، اشپولر، وولِرس، مارکوارت، هینتس، کریستن‌سن، شوارتز، گِلدنِر، گابریل، آسانا، کانگا، هنینگ، نیبرگ، وِست، مایرهُفِر، دیاکونف، دانداماِیف، مینورسکی، بارتُلد، مایِر، آلتهایم، بِیلی، لومِل، وُلف، بویس و صدها ایران‌شناس دیگر به صورت هزاران کتاب و هزاران مقالهٔ علمی در صدَها ماهنامه، فصل‌نامه و سالنامهٔ و جشن‌نامه و یادنامه و مجموعه‌های ادواری گران‌بها بر تارک جهان ایران‌شناسی می‌درخشند و در میان دیگر رشته‌های خاورشناسی به ایران‌شناسی اعتباری فاخر می‌بخشند.

در ایران نیز، به رغم کاستی‌هایی که گاه در شیوهٔ پژوهش وجود دارد، فرصت‌الدولهٔ شیرازی و نامدارانی چون پیرنیا، تقی‌زاده، یارشاطر، معین، پورداوود، خانلری، صفا و زرین‌کوب کارهایی ماندگار در عرصه‌های گوناگون ایران‌شناسی از خود به یادگار گذاشته‌اند و ایرج افشار با ویراستاری و نشر آثار خطی بی‌شماری و همچنین کوشش در سامان‌دهی موقعیت ایران‌شناسی در ایران از چهره‌های ماندگار است. در کار بر روی متن‌های پهلوی، پس از کوشش‌های نخستین محمدتقی بهار و صادق هدایت، از ژالهٔ آموزگار، مهرداد بهار، رقیهٔ بهزادی، احمد تفضلی، محمدتقی راشد محصل، محمود طاووسی، سعید عریان، رحیم عفیفی، کتایون مزداپور، محمدجواد مشکور، مهشید میرفخرایی و ماهیار نوابی باید نام برد.

اما در حقیقت چهره‌های خوب ما در میان دانشجویان امروز قرار دارند. در قلمرو ایران‌شناسی هنوز کارهای انجام نگرفتهٔ فراوانی وجود دارند، که شاید انجام آن‌ها تنها با دست خودمان میسر باشد. ما سرانجام به این نتیجه خواهیم رسید که تنها با دقت و پشتکار است که موفق خواهیم شد.

ایزدِ آذر

ایزدان که بی‌تردید، بیشتر آن‌ها متعلق به دورهٔ آریایی‌اند از کهن‌ترین باورهای دینی ایرانیان‌اند. با سابقه‌ای که آتش[1] در ایران دارد، ایزدِ آذر که نگهبان آتش است یکی از مهمترین ایزدان آیین زرتشت است.

سابقهٔ این ایزد را می‌توان تا دوران مشترک هندوایرانی پی گرفت. گزارش هرودت[2] یکی از کهن‌ترین اشاره‌هایی است که به این ایزد شده است. او می‌گوید: ایرانیان به آتش به چشم یک ایزد می‌نگرند و هرگز آن را آلوده نمی‌کنند. در کتاب خیالی - تربیتیِ کورش از گزنفن، در شرح آیین حرکت کورش از اردو، قرارگرفتن حاملانِ مجمرهای آتش پیش از شاه نیز شاهد نقش و اعتبار ایزد آتش است[3]. شاهدهای تصویری باستانی خبر هرودت و گزنفن را تایید می‌کنند: در نقش سنگ‌نگاره‌ها و سکه‌ها همواره کسانی که جلو آتشدان ایستاده‌اند، برای جلوگیری از برخورد نفسشان با آتش، با پَنام جلو دهان خودرا پوشانیده‌اند. جالب است که امروز ایرانیان گاهی به هنگام سخن گفتن با مخاطبی محترم، می‌کوشند تا کف دست خود را جلو دهان بگیرند.

آرامگاه مادی قیزقاپان در درهٔ شهر زور، نزدیک سلیمانیه عراق امروزی و مقبرهٔ دکان داوود در سه کیلومتری جنوب شرقی سر پل ذهاب، و نقش برجسته‌های

۱- نک پایین‌تر: آتش.

2- III/16.

3- VIII, 3. 11.

تخت‌جمشید با آتشدان جلو شاه، از نمونه‌های کهن تصویری دربارهٔ نقش آتش‌اند. در «گزیدهٔ اعمال شهدای ایرانی به روایت منابع سریانی»[1] نیز اشاره‌ای به ایزد آذر به چشم می‌خورد: وقتی در سال ۲۲ حکومت یزدگرد، از کشیشی به نام هَشو پرسیده می‌شود که چرا آتشکده‌ای را خاموش کرده و به آیین ایرانیان احترام نگذاشته است، هشو پاسخ می‌دهد، نه آتشکده خانهٔ خدا است و نه آذر دختر خدا[2].

در اوستا[3] آذر مقدس در مقام پسر اهورمزدا ستوده می‌شود. ارجمندی ایزد آتش در روایت پهلوی[4] تبلوری ویژه یافته است: اورمزد آتش را از اندیشه آفرید و فروغش را از روشنایی بی‌کران و تن مردمان را از تن آتش. ایزد آذر برای نیایشگر خود گشایش بی‌درنگ، پناه فوری، زندگی آسوده، دانایی، پاکی، زبان شیوا، روان هوشیار، خرد بزرگ فراگیرندهٔ پایدار، دلیری و مردانگی، همچنین فرزندانِ کارآمد، آیین‌گستر، نگهبانِ کشور، انجمن‌آرا، بالنده، نیک‌اندیش و افزایش‌دهندهٔ آوازهٔ کشور فراهم می‌آورد[5].

ایزد آذر در سراسر مجموعهٔ به اصطلاح اوستا با دیوان و اهریمن در نبرد است. چون اهریمن در صدد به دست آوردن فرِّ دست‌نیافتنی شد، سْپَنْتَه مَئینیو (سپند مینو)، برای به دست آوردن فر ناگرفتنی، پیک‌های خویش بهمن و اردیبهشت و آذر را به رویارویی با یاران اهریمن، اَکَمَن و خشم خونین‌درفش و اژی‌دهاک و سپیتیوَر می‌فرستد، اما ایزد آذر با تهدید اژی‌دهاک که می‌گوید او را چنان نابود خواهد کرد که دیگر نتواند زمین را روشنایی بخشد، خود را پس می‌کشد[6] هنگامی که اهریمن به ضدیت با آفرینشِ راستی برخاست، امشاسپند بهمن و آذر به مقابله پرداخته و دشمنی اهریمن را درهم شکستند. در ارداویراف‌نامه[7] یکی از راهنمایان ارداویراف درگردشِ در بهشت و دوزخ، در شبِ نخست، ایزد آذر است و ارداویراف به یاری سروش و آذر، آسان و بی‌باک از پل چینود

1- Auszüge der syrischen Akten persischer Märtyrer, 35.

۲- اگر در این‌جا به جای پسر خدا، دختر خدا آمده است، باید که ناشی از باور ارمنیان باشد که آذر را مؤنث می‌پنداشتند.

۳- یسنا ۲۵، بند ۷؛ سراسر وندیداد.

۴- فصل ۱۸، بخش ۵ به بعد؛ نیز فصل ۴۶، بند ۲۲.

۵- نیز نک: یسنا ۶۲. سراسر این یسنا در ستایش ایزدآذر است و در روایت پهلوی از بندهای ۴ و ۵ به طور کامل استفاده شده است.

۶- زامیادیشت، بندهای ۴۶ تا ۴۸.

۷- فصل ۴، بندهای ۱ و ۴.

می‌گذرد[۱]. در جای جای بهشت و دوزخ ایزد آذر به پرسش‌های ارداویراف پاسخ می‌دهد[۲].

آذر وسیلهٔ نزدیکی آفریدگان به آفریدگار است. دینداران، نخست به میانجی کنش آذر و به دستیاری سپندمینو به اهورمزدا نزدیک می‌شوند. آذر به کسی گزند می‌رساند که اهورمزدا آزردن او را خواسته باشد[۳]. با تکیه بر همین نقش ایزد آذر است که در بُندهش[۴]، پس از که عبور روان پرهیزگاران از پل چینوَد، آذرِ فَرْنبَغ تاریکی را نابود می‌کند و روشنایی را پدید می‌آورد. و از همین روی است که زرتشتیان بر این باورند که صبح چهارم پس از مرگ، باید که چربی گوسفند بر آتش بهرام بریزند[۵]، تا در پل چینود ایزد آذر حاضر شود و کار گذر روان را آسان کند[۶].

به گمان در داستان زیبا، کهن و جاافتادهٔ گرویدن گشتاسپ به زرتشت، این پیام داده شده‌است که باورِ به ایزد آذر کهن‌تر از آیین مزدیسنا است. اگر قصد رساندن پیامی در میان نبوده باشد، ناگزیر باید چنین برداشت کرد که نقش ارجمند ایزد آذر مایهٔ اصلی این داستان قرار گرفته است. در این داستان گشتاسپ، که نخستین گرونده است، به یاری ایزد آذر به زرتشت ایمان می‌آورد. پس از پیروزی زرتشت بر گشتاسپ، ایزد آذر به پیکری مادی بر گشتاسپ تجلی می‌کند و او را به استوار بودن در آیین زرتشت وامی‌دارد و از او می‌خواهد، تا در پراکندن دین نو کوشا باشد. او یادآور می‌شود، اگر به پرستش اهورمزدا روی‌آورد و به دیوان پشت کند، به فرمانروایی و زندگی دراز، به دارایی و همچنین پسری همچون پَشوتن خواهد رسید، وگرنه، کرکس‌ها فرمان خواهند گرفت تا گوشت او را بخورند و استخوان‌هایش را بر زمین ریزند[۷]. به هر روی پیداست که پردازندهٔ این

۱- فصل ۵، بند ۲.
۲- برای نمونه، ارداویراف‌نامه، فصل ۶، بندهای ۲ و ۳؛ فصل ۷، بند ۴.
۳- یسنا ۳۶، بند ۱. ۴- ص ۱۱۲.
۵- با سپاس از آقای بهمن حمیدی که به هنگام ویراستاری این کتاب یادآور شدند، که در تورات نیز هارون دست به چنین کاری می‌زند. نک: سفر خروج، باب ۲۹، بندهای ۱۲ تا ۱۳.
۶- روایات داراب هرمزد، ۴۵۷/۲.
۷- دینکرد، کتاب ۷، فصل ۴، بندهای ۷۴ و ۸۲. در فصل ۲۴ گزیده‌های زادسپرم، آتش برزین آمده است. نیز نک: فصل ۴۷ روایت پهلوی.

داستان قصد متبلورکردن نقش این ایزد را داشته است[۱].

با همهٔ اهمیتی که ایزد آذر در آیین زرتشت دارد، یشتی به نام این ایزد در دست نیست. شاید یشتی به نام آذر یشت از میان رفته باشد. در اوستا، یسنای ۶۲ ویژهٔ این ایزد است و آتش‌نیایشِ خرده اوستا نیز که بیشتر آن از یسنا ۶۲ گرفته شده از آنِ این ایزد است. در آتش‌نیایش[۲] از ایزد آذر به صورت بزرگترینِ ایزدان یاد شده است. در ادب متأخر پهلوی این ایزد از یاران امشاسپند اردیبهشت است[۳].

در طول تاریخ به سبب برداشت نادرست از رفتار پیروان زرتشت با آتش، آنان را به ناروا آتش‌پرست نامیده‌اند. در حالی که زرتشتیان نه آتش‌پرست، بلکه آتش‌پریستارند و درست این است که در فعل «پرستیدن»، مراد معنی واقعی آن، یعنی «در پیرامون ایستادن» (در این‌جا: در پیرامون آتش ایستادن) باشد.

در سال ۵۱ هجری که عبیدالله ابی‌بکره، حاکم دست‌نشاندهٔ امویان در سیستان، فرمان به قتل موبدان زرتشتی و ویران‌کردن آتشکده‌های آنان داد، دهقانان زرتشتی سر به شورش برداشتند و اعلام عصیان کردند. ناگزیر از شام کسب‌تکلیف شد. جواب آمد که زرتشتیان خداپرستند و آتشکده، محراب آنان است، مانند کنشت و کلیسا[۴].

داستان عقوبت گرشاسپ، پهلوان نامدار و افسانه‌ای ایران باستان نیز حکایت از اهمیت آتش و اعتبار ایزد آذر دارد: گرشاسپ به هنگام نیمروز بر پشت اژدهایی شاخدار، که اسب‌ها و آدمیان را فرومی‌بلعید و زهرش به بلندی یک نیزه روان بود، خوراک می‌پخت، که اژدها از تَفِ آتش از جای جست و دیگ آهنین گرشاسپ را به زمین انداخت و آب جوشانِ دیگ را پراکند. گرشاسپ از سر خشم اژدها را بکشت و به ناچار دیگ خودرا بر آتشی از هیزم نهاد. چون آتش دیر شعله‌ور شد، باز گرشاسپ برآشفت و در حضور اورمزد با گرز خود بر سر آتش کوفت. این کار سبب شد تا آتش مقدس از ورود گرشاسپ، که می‌توانست در شمار جاودانی‌ها باشد، به بهشت جلوگیری کند و اورمزد به این گناه که گرشاسپ پسر او آذر راکشته است او را به جهنم انداخت.

۱- همچنین پیداست که داستان کرکس و ریختن استخوان‌ها بر زمین، حاصل ویرایش‌های دوران باورهایی از نوع دیگر است.
۲- بند ۴.
۳- بُندهش، ۱۱۲.
۴- تاریخ سیستان، ۹۳.

سرانجام اورمزد روان سرگردان گرشاسپ را به زرتشت نشان داد و از او خواست تا از گناه گرشاسپ درگذرد. زرتشت پذیرفت و به ایزد آذر نماز برد. آتش از بزرگواری اورا بخشید و از آن پس روان گرشاسپ در همیستگان (برزخ) قرار گرفت[۱].

در تقویم مزدیسنی روز نهم هر ماه روز آذر است و برابر سنت، آن روزی که نامش با نام ماه برابر است، جشن ویژهٔ آن ماه است. ابوریحان[۲] می‌نویسد، در این روز آتش می‌افروزند و این روز عید آتش‌است و به نام فرشته‌ای‌است [ایزد آذر] که موکّل همهٔ آتش‌هااست و زرتشت امر کرده‌است که در این روز به زیارت آتشکده‌ها بروند و برای آتش قربانی کنند.

آتش

آتش درکنار آب، باد و خاک یکی از چهار عناصر مقدس در ایران باستان و در نزد مزداپرستان‌است، و هم از این‌رو با آیین و شیوهٔ ویژه‌ای در آتشکده‌ها از آن نگهداری و پرستاری می‌شود. همچنین در فرهنگ زرتشتیان، آتش، مانند آذر، آتش نامی است عام برای هر نوع آتشکده.

این عنصر، با نقشی که در زندگی روزانه دارد، کم و بیش در سراسر جهان ارجمند است، اما شاید ایرانیان تنها قومی باشند که دلبستهٔ آتش زیسته‌اند. آتش گرمای زندگی است و روشنایی نیمی از آن. جانشین خورشید است و مکمل خیل ستارگان و هلال ماه. آتش تا نسوزد و نسوزاند، وجود ندارد و تولد و مرگش ملموس‌تر از هر حضور و غیبت است و با سوختن و سوزاندن، با هر زبانه‌ای که می‌کشد، استدلالی فی‌البدیهه دارد. آتش در لحظهٔ تولد بالغ‌است و در اوج بلوغ می‌میرد و از این روی است که نزد ایرانیان و هندوان در صدر نخستین قدیسین قرار گرفته است. شاید بتوان عدم دسترسی به سوخت معمول در دورهٔ باستان و از سوی دیگر وجود نفت وَگاز طبیعی و همچنین تجربهٔ سرماهای سخت زمستانی را، سبب احترام ویژه به آتش دانست.

۱- یسنا ۹، بند ۱۱؛ زامیادیشت، بند ۴۰؛ روایت پهلوی فصل ۱۸؛
Christensen, Les Kayanides, 100-101.

۲- آثارالباقیه، ۲۲۵.

ایرانیان در راستای تاریخ کهن و بلندبالای خود، بیشتر از هر قومی با آتش زیسته‌اند، با آتش نیایش کرده‌اند و تا برآمدن اسلام، به هنگام نیاز و به پاس سنت، رویارو، یا پیرامون آتش ایستاده‌اند و آن را پاس داشته‌اند. ایرانیان برای آتش جشن و سرور برپا کرده‌اند و آتشکده‌های کوچکَ و بزرگ بی‌شماری را برای پاسداری و پرستاری از آتش برپا ساخته‌اند.

سده‌های گم‌شده و از یادرفته‌ای، تارک‌ها و کمرها و دامن‌های کوهساران بی‌شماری، برآمدگی‌های دشت‌ها و هامون‌های بسیاری، بام‌های کوچک و بزرگ بی‌حسابی، در این سرزمین بی‌کران، کران تا کران، شاهد لهیب سرخِ آتش‌افروزانِ شیفته بوده‌اند.

ازیراست که در این سرزمین، بزرگ‌ترین دلدادگی‌ها آتشین است و دودمان برابر است با میهن. و ازیراست و با این آتش در دل، که به دیر مغان عزیزیم!

واژهٔ آتش

در متن‌های برجای‌مانده از فارسی باستان به واژهٔ آتش برنمی‌خوریم. تنها در سنگ‌نبشتهٔ بیستون[1] واژهٔ مرکب «آثیادیَه»[2]، و شاید نام خاص «آثینه» (آسینه) و چند نام دیگر در روایت‌های جانبی غیرایرانی[3] نشان از این واژه دارند[4].

در اوستا واژهٔ «آتَر» و «آتِرِه» به فراوانی به‌کار رفته است، اما ریشهٔ آن هنوز معلوم نیست[5]. بدون تردید در لهجه‌های فارسی میانه و فارسی واژهٔ «آتش» از واژهٔ قدیم‌تر «آتَر» گرفته شده‌است. در فارسی «آتش» تنها واژهٔ معمول برای این عنصر است و «آذُر» (آذَر) تنها در واژه‌های مرکب به چشم می‌خورد. در پهلویِ کتابی «آتُر» و «آتَخْش» (آتش) درکنار هم، اما باکاربردهای متفاوت، به‌کار می‌روند. «آتخش» در پهلوی، تنها

1- DB, III, 18; Kent, Old Persian, 125.

سنگ‌نبشتهٔ بیستون (DB)، ستون ۳، بند ۱۸؛

۲– ماه یادآتش یا ماه آتش‌نیایش، آذر (نهمین ماه سال).

3- Hinz, Altpersische Sprachgut der Nebenüberlieferungen, 22.

4- DB, I, 74; Kent, Old Persian, 118; Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen, 100.

5- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 312-314.

در نوشته‌های مربوط به آیین زرتشت می‌آید. در متن‌های مانوی همیشه «آذُر» و در کتیبه‌های ساسانیان فقط «آتور» به‌کار می‌رود. «آتخش» (آتش) به مراتب بیشتر از «آتور» کاربرد دارد، اما چنین نیست که واژهٔ جدید، واژهٔ قدیم را به‌کلی پس‌رانده باشد. مثلاً «آذُران» همان «آتوران» پهلوی است[1].

پیدایش آتش

دربارهٔ پیدایش آتش جز به افسانه و به‌گمان چیزی نمی‌دانیم. افسانه‌ای که فردوسی در داستان هوشنگ آورده است، برداشت افسانه‌ای و دور از حقیقتِ زمان فردوسی از پیدایش آتش است، که اگر حقیقت نیست، نشان از حقیقت دارد. روزی هوشنگ همراه گروهی ازکوهستانی می‌گذشت که ناگهان چشمش به ماری سیاه و تیزتاز افتاد. هوشنگ پاره‌سنگی برگرفت و به سوی مار پرتاب کرد. سنگ به مار نخورد، اما از برخوردش با سنگی دیگر جرقه برجهید و آتش فراز آمد. هوشنگ به همراهان گفت که این جرقه فروغی ایزدی است و باید که از آن پرستاری کرد.

آتش، با نیاز روزمره‌ای که به آن وجود دارد، در میان قوم‌های دیگر نیز از افسانه‌ها و همچنین اعتبار ویژه‌ای برخوردار است، اما در ایران شاید دسترسی دشوار به هیمه و هیزم از یک‌سوی و امکان دسترسی به سوخت تمام‌نشدنی نفت و گاز از دیرباز از سوی دیگر، سبب احترام ویژهٔ ایرانیان به آتش شده‌است.

علاوه بر گزارشی که در ایزد آذر از تاریخ سیستان آوردیم، جهانگردان نیز کم و بیش دربارهٔ احترام ایرانیان به آتش گزارش‌های سودمندی دارند. کارِری، سیاح ایتالیایی که در سال ۱۱۰۵ هجری در اصفهان بوده است، می‌نویسد، زرتشتیان آتش را محترم می‌شمارند، ولی آن را درخور پرستش نمی‌دانند[2]. تکیهٔ کارِری به نپرستیدن آتش از سوی ایرانیان و زرتشتیان، نشان می‌دهد که در هر حالَ برداشت عمومی، نیاز به توضیح داشته است. لابد که در میهن سیاح ما نیز برداشت عمومی نادرست بوده و او ناگزیر از توضیح مخاطبان هم‌میهن خود بوده است.

1- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 104-105.

۲– ص ۹۷.

آتش در پیوند با پیشدادیان و کیانیان

سرگذشت پیشدادیان و کیانیان خواه تاریخی باشد و خواه افسانه‌ای، از دیرزمانی است که بخشی از تاریخ ایران است. سرگذشتی‌است از برداشت ایرانیان باستان از تاریخ و پهلوانان باستانی خود. این سرگذشت، در راستای زمان، آنچنان خود را جا انداخته و با فرهنگ مردم آمیخته است که اوستا و دیگر کتاب‌های دین باستانی ایرانیان و اندرزنامه‌ها و گزارش‌های پهلوی را به تصرف خود در آورده است.

در روایت‌های زیادی مربوط به کیانیان آتش تبلور ویژه‌ای دارد: همان طور که در گزارش ایزد آذر نیز گفتیم، آتش بر ویشتاسپ (گشتاسپ) نمایان شد و اورا به پذیرفتن آیین زرتشت واداشت و از او خواست تا در پراکندن آیین زرتشت بکوشد[۱]. در وِجَرکَرد دینی[۲]، منسوب به مَدْیوماه، عموزادهٔ زرتشت، می‌آید که سقف خانهٔ گشتاسپ می‌شکافد و زرتشت با درخششی مینوی نزد گشتاسپ می‌آید، آتش را به دست گشتاسپ می‌دهد و گشتاسپ آن را به جاماسپ و اسفندیار می‌دهد و آتش دست کسی را نمی‌سوزاند. سپس آتش را بر دادگاه[۳] می‌نشانند و آتش ورجاوند و پیروز بدون هیزم و چوب‌های خوشبو که بر آتش نهند، به خودی خود می‌سوزد و آب و خاک بر آن اثر نمی‌کند. از همین روی بنیان یا تغییر محل سه آتش مقدس آذر فَرْنبغ، آذرگُشْنَسپ و آذربُرزین‌مهر را از ویشتاسپ و کی‌خسرو می‌دانند. این روایت افسانه‌ای زیبا نحوهٔ شکل‌گیری باورهای مردم را به خوبی نمایان می‌کند. داستان هر چه باشد مخلوق ذهن نویسندهٔ وِجَرکَرد دینی نیست، بلکه حکایتی است که برای نشان دادن اعتبار آتش به نوعی، در زمانی نامعلوم، پدید آمده و به مرور شکل گرفته است.

اشاره به نجات فرّه جم از دست ضحّاک در حقیقت اشاره به نبرد آتش با ضحّاک است[۴]. در روایت پهلوی[۵] نیز می‌خوانیم که هرمزد آذر فَرْنبَغ را، به پاداش کارزاری که با ضحّاک کرد، به خوارزم نشاند. به قول مسعودی[۶] پس از این‌که گشتاسب به خواست

۱- دینکرد، کتاب ۷، فصل ۴، بندهای ۷۴ و ۷۸.

۲- بند ۱۷.

۳- جای ویژهٔ آتش.

۴- زامیادیشت، بند ۴۶؛ کریستن‌سن، نخستین...، ۲/ ۳۵۵.

۵- ص ۵۵.

۶- مروج...، ۴/ ۷۵-۷۶.

زرتشت آتش مورد احترام جم را در خوارزم می‌یابد، آن را به دارابجرد فارس منتقل می‌کند. این آتش در سال ۳۳۲ هجری، هنگام تالیف مُروج‌الذهب، به نام آزر [آذر] جوی وجود داشته است و به قول مسعودی مجوسان آن را بیشتر از همهٔ آتش‌ها و آتشکده‌ها محترم می‌شمردند. شاید آذرجوی چشمهٔ نفتی سوزان بوده است. مسعودی در ادامه می‌نویسد، به گفتهٔ ایرانیان کی‌خسرو به هنگام جنگ با ترکان در این آتشکده نیایش کرده است. شهرستانی[۱] نیز که گزارشی کم و بیش شبیه پیشینیان خود می‌آورد، این آتش را آذرخوا می‌نامد و می‌نویسد که آن را کشتاسف (گشتاسب) از خوارزم به دارابجرد منتقل کرده و انوشیروان آن را [شاید آتشی از آن را] از دارابجرد به کرمان برده و تا زمان مهدی خلیفهٔ عباسی معمور بوده‌است و زرتشتیان آن را بیش از هر آتش دیگری گرامی می‌داشته‌اند. روایتی از میرخواند[۲] نشان می‌دهد که در نیمه‌های سدهٔ نهم هجری شهرت آذر فرنبغ و آتش زرتشتیان از همین آتش بوده، که هنوز خاموش نشده بوده است. در این‌جا پیداست که حقیقت با افسانه آمیخته‌است. متأسفانه، به سبب نپرداختن ایرانیان در سده‌های گذشته به آتش، آبشخور پیدایش بسیاری از افسانه‌هایی که در ارتباط با آتش‌اند بر ما معلوم نیست. فقط از آنچه که در دست است پیداست که در زمانی بلند مبارزهٔ پنهانی بزرگی برای نابود کردن باورها و حفظ آن‌ها وجود داشته است.

اوج برداشت ایرانیان باستان از آتش مربوط به آفرینش کیومرث، نخستین انسان است، که با متن‌های پهلوی، گوشه‌هایی از آن به زمان ما رسیده است:

> او کیومرث را با گاو از زمین آفرید. او از روشنی و سبزی آسمان نطفهٔ مردمان و گاوان را فراز آفرید. زیرا این دو نطفه را که آتش‌تخمه‌اند، نه آب‌تخمه، در تن گاو و کیومرث بداد، تا افزایش‌یافتن مردمان و گوسفندان از آن باشد[۳].

بنابراین تخم مردمان و گوسفندان از آتش است. هرمزد، نخست آسمان، دوم آب، سوم زمین، چهارم گیاه، پنجم گوسفند و ششم مردمان را آفرید و آتش در همه پراکنده بود[۴]. این اعتقاد نیز وجود داشت که آتش آفرینش هفتم است[۵] و آتش علاوه بر داشتن

۱- ص ۲۶۹.
۲- ۱۳۲/۱.
۳- بُندهش، ۴۱.
۴- زادسپرم، فصل ۱، بند ۲۵.
۵- بُندهش، ۳۹: «چنین گوید به دین که نخستین آفریده همه آب‌سرشکی بود. زیرا همه چیز

←

وجودِ پیدا، در ٦ آفرینش دیگر نیز ساری و جاری است. بذر همهٔ جانداران (گیاهان و جانوران) از آتش گرفته شده و آتش در رگ و ریشهٔ زمین نیز حضور دارد. از آتش است که در زمستان گیاهان از سرما خشک نمی‌شوند و آب چشمه‌ها گرم است. آتش در آسمان نیز هست و برقی که می‌زندَ همان آتش است. خورشید طبیعتی آتشین دارد و با این طبیعت است که گرما و نور می‌دهد. این آتش فروزان از روشنایی بی‌کرانه‌ای می آید که جایگاه اهورمزدا است و در لبهٔ آسمان قرار دارد[۱]. در فروردین‌یشت که کهن‌تر از بُندهش است، در آفرینش‌های ٦گانه سخنی از آتش نیست. از سوی دیگر پس از کشته شدن کیومرثِ «آتش‌تخمه»، چون بخشی از تخم او به زمین می‌ریزد، پس از ۴۰ سال از آن ریواس می‌روید و سپس اندک اندک از این ریواس مشی و مشیانه[۲]، نخستین مرد و زن میرا، پدید می آیند[۳]. به این ترتیب این باور وجود دارد که آدمیان نیز از تخمهٔ آتش‌اند. فروردین‌یشت[۴] آفرینش خانوادهٔ سرزمین‌های آریایی و نژاد ایرانی را حاصل این رویداد می‌داند.

داوری یا بازشناسیِ آتش (وَر)

این باور که آتش مردمان پاک را نمی‌سوزاند و نیز داوری با آتش (وَر) برای سنجش راست از دروغ، به گذشته‌های بسیار دور غیرتاریخی و اساطیری هند و ایرانیان برمی‌گردد. برای رسیدن به حقیقت، متهم یا طرف دعوی می‌بایست از آتش می‌گذشت. یا فلز گداخته و مذاب بر کف دست یا سینهٔ او می‌ریختند و چنانچه آتش او را

← از آب بود، جز تخمهٔ مردمان و گوسپندان، زیرا آنان را تخمه آتش ـ تخمه است»... هفتم «آتش را آفرید چون اخگری و بدو درخشش از روشنی بیکران پیوست. آنگونه تنی نیکو که آتش را درخور است».

بُندهش، ۴۸: «و هفتم آتش که درخشش او از روشنی بیکران، جای هرمزد، است. او آتش را در همهٔ آفرینش چنان بپراکند و فراز آفرید به مانند خانه خدایی که چون در خانه شود، اندر هیمه آتش نهد. او فرمود به آتش که (تو را خویشکاری) در (دوران) اهریمنی، پرستاری مردم کردن، خورش‌ساختن و از میان بردن درد است».

۱- بُندهش، ۴۹.

۲- قابل قیاس با آدم و حوا.

۳- بُندهش، ۸۱.

۴- بند ۸۷.

نمی‌سوزاند بی‌گناهی و صداقت او آشکار می‌شد.

یکی از نمونه‌های زیبای این نوع از داوری، عبور سیاوش از آتش است. مردم همیشه از این روی شیفتهٔ این داستان بوده‌اند که در شیوهٔ اثبات بی‌گناهی هیچ تردیدی نمی‌توانسته‌اند داشته باشند. هنگامی که سودابه، نامادری و دلباختهٔ سیاوش، به سبب ناکامی در عشق، به کی‌کاوس شکایت برد، سیاوش برای اثبات بی‌گناهی خود آزمون با آتش را پذیرفت. او با جامه‌ای سفید برتن، سوار بر اسبی سیاه، به آتش نزدیک شد و از خدا رستگاری خواست و سپس به درون دو خرمن آتش تاخت و در حضور تماشاگرانِ اندوهگین، بی‌هیچ گزندی، با لبان خندان از درون آتش بیرون آمد[۱]. در داستان ویس و رامین نیز، چون شاه به همسرش ویس به داشتن رابطهٔ نا مشروع با برادر کهتر خود رامین بدگمان شد، از ویس خواست تا برای نمودن بی‌گناهی خود از آتش بگذرد. ویس که بی‌گناه نبود، با رامین به ری گریخت[۲]. روایت دیگر دربارهٔ آزمایش با آتش (فلز مذاب) مربوط به آذرباد مهرسپندان، موبد زمان شاپور دوم ساسانی (۳۱۰-۳۷۹ م) است: او از مردم خواست، اگر در راستی دین مزدیسنا تردیدی دارند، ۹ من روی گداخته بر سینهٔ او بریزند، چنانچه نسوخت، دست از کجروی بردارند. آن‌ها پذیرفتند و بر سینهٔ او ۹ من روی گداخته ریختند. آذرباد نسوخت و روی مذاب او را چنان خوش آمد که گویی بر او شیر می‌دوشند. پس مردم از راستی دین بی‌گمان شدند[۳]. پیداست که گزیدن سینه برای ریختن فلز مذاب بر روی آن، از این روی است که سینه نزدیک‌ترین جای بدن به دل است. در ادب فارسی نیز گاهی مراد از سینه، دل است[۴].

سوگند به آتش نزد هندوایرانی‌ها سابقه‌ای دراز دارد. در ریگ وِدا[5] می‌آید، که میترا از این روی پلک روی پلک نمی‌گذارد که روابط آدمیان را می‌پاید. از همین روی این ایزد را با خورشید در پیوند می‌دیدند. زیرا خورشید نیز تمام روز، بی آنکه چشم ببندد،

۱- فردوسی، شاهنامه، ۱۰۳.
۲- گرگانی، ویس و رامین، ۱۴۵ تا ۱۵۲.
۳- روایات داراب هرمزد، ۵۰/۱؛ شایست ناشایست، فصل ۱۵، بند ۱۶.
۴- در ارداویراف‌نامه (فصل ۱، بندهای ۱۰ تا ۲۲) نیز به داستان مشابهی برمی‌خوریم. البته در این‌جا برای تشخیص بی‌گناهی، به جای آتش، از پرتاب نیزه استفاده می‌شود.

5- 3, 59. 1.

در آن بالا مراقب یک یک مردم است. از سوی دیگر این اعتقاد وجود داشت که میان میترا، ایزد پیمان و آتش ارتباطی وجود دارد و آتش نمایندهٔ میترا است. بنابراین، رسم چنین بود که برای تحکیم پیمان‌ها، در حضور آتش، خواه آتش اجاق در آتشدان و خواه مجمر آتش خورشید در آسمان، به میترا سوگند می‌خوردند. سَکاها سوگند به اجاق شاه را بالاترین سوگند می‌دانستند و قسم دروغ به اجاق شاه سبب بیماری او می‌شد و برای خورندهٔ سوگند جزای مرگ به دنبال داشت[1]. ما امروز نیز، با اشارهٔ به چراغ، به شاهِ چراغ سوگند یاد می‌کنیم و به هنگام خرید و فروش، «سرِ چراغ» برایمان از احترام ویژه‌ای برخوردار است و در «سرِ چراغ» به راستگویی اهمیت بیشتری می‌دهیم.

تازیانه زدن گرشاسپ به آتش از دیگر داستان‌های اساطیری است که در ایزد آذر به آن پرداختیم.

آتش در زمان مادها

با باوری که ایرانیان به آتش داشتند طبیعی است که رفتار و برخورد با آتش از آیین ویژه‌ای برخوردار بوده است. با این‌که آگاهی ما از نحوهٔ پرستاری از آتش بسیار اندک است، با این همه با آنچه از یافته‌های باستان‌شناسان در دست است به نتایج خوبی می‌رسیم. در ایزد آذر دیدیم که گورهای قیزقاپان در درهٔ شهر زور، کنار دهکدهٔ زورداش، نزدیک سلیمانیه و گور دکان داوود در سه کیلومتری جنوب خاوری سر پل ذهاب، از پرستاری از آتش در زمان مادها نشان دارند. در قیزقاپان، در قسمت بالای سردرِ گور، نگاره‌ای از آیین نیایش در برابر آتش قرار دارد. گزیدن مجلس نیایش در برابر آتش، برای کسی که آرامگاه از آن او است، تعیین کننده است. باور به نقش آتش پس از مرگ به این گزینش کمک کرده است. مقام دینی‌ای که در سمت چپ ایستاده است، لباس ویژهٔ مغان را[2] بر تن دارد. این مغ در سمت راست شاه ایستاده و هر دو، پَنام

1- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 254.

۲- این پرسش بجاست که چرا این مرد روحانی، مغ شناخته می‌شود. در این برداشت همهٔ ایران‌شناسان، با تکیه بر همهٔ آگاهی‌های موجود، هم‌سخن‌اند. مردان روحانی ایران پیش از ←

بر سر و بر چهره و جلو دهان دارند تا نفسشان به آتش مقدس نخورد. گور دکان داوود هم بنایی همانند دارد. احتمالاً قیزقاپان گور کیاکسار و دکان داوود گور آستیاگ، شاهان مادی، است[۱].

آتش در زمان هخامنشیان

با این‌که نگاره‌های دخمه‌های قیزقاپان و دکان داوود، نشان از نقش آتش، پیش از فرمانروایی هخامنشیان دارند، نقش آیینی آتش در ایران از هر زمانی که شروع شده باشد، در زمان هخامنشیان است که به طور جدی وارد عصر تاریخی می‌شود. گزارش هرودت[۲] یکی از کهن‌ترین اشاره‌های مکتوبی است که به نقش آتش در ایران باستان شده است، او می‌گوید که:

> ایرانیان به آتش به چشم یک ایزد می‌نگرند و هرگز آن را آلوده نمی‌کنند.

در تشریفات حرکت کورش از اردو، قرارگرفتن حاملان مجمرهای آتش پیش از شاه، نیز شاهد نقش و اعتبار آتش است[۳]. البته آگاهیم که کتاب کورش‌نامهٔ گزنفن بافتی تاریخی ندارد و کتابی بیشتر تربیتی است تا تاریخی. اما چون این نویسنده به قلمرو فرهنگی ایران سفر کرده و در رکاب کورش صغیر از نزدیک شاهد آیین‌های ایرانی بوده است، به یقین در کتاب خود از آشنایی خویش با فرهنگ و آیین‌های ایرانی، با آمیخته‌ای از خیال‌بافی، بهره‌مند بوده است. به نوشتهٔ کتسیاس[۴] نیز سوزاندن مرده بی‌احترامی به آتش تلقی می‌شده و عملی ناپسند و غیرقانونی بوده است.

شاهدهای تصویری باستانی نیز گزارش‌های هرودت و گزنفن را تایید می‌کنند: در

← زرتشت مغ نامیده می‌شدند و هنوز دلیلی در دست نداریم که در زمان مادها مردم ایران میانه و باختری با آیین زرتشت آشنا بوده‌اند. از همین باختر ایران است که واژهٔ مغ، از راه آسیای صغیر و یونان، به زبان‌های اروپایی راه پیدا کرده است. شاید برابری «مجیک» و «ماژیک» (مغانه) به «جادو جَنبَل» گواه این باشد که هنوز در زمان نخستین تماس‌های جدی یونانیان با باختر ایران، آیین زرتشت به باختر ایران راه نیافته بوده‌است.

۱- دیاکونوف، مادها، ۵۰۳.

2- III/16.

3- Xenophon, Cyropaedia, III, 3. 11.

4- Ktesias, 57.

سنگ نگاره‌های آرامگاه داریوش در نقش رستم و در نگاره‌های تخت‌جمشید و بر روی سکه‌ها همواره کسانی که جلو آتشدان ایستاده‌اند، برای جلوگیری از برخورد نفسشان با آتش، با پَنام جلو دهان خودرا پوشانیده‌اند. داریوش در نگارهٔ آرامگاه خود جلو محراب آتش در حال نیایشَ است. او در سنگ‌نبشتهٔ بیستون نیز اشاره به بازسازی پرستشگاه‌هایی می‌کند که ظاهراً گئومات مغ ویران کرده بوده است. در این گزارش اشاره‌ای به آتش نشده‌است، اما چون با تکیه بر دستاوردهای باستان‌شناسی، می‌دانیم که در ایران باستان و همچنین در زمان هخامنشیان، در پرستشگاه‌ها، علاوه بر قربانی، از آتش نیز پرستاری می‌شده است، بدون تردید منظور از بازسازی پرستشگاه‌ها، بازسازی آتشکده‌ها بوده‌است.

در میان نگاره‌های تخت‌جمشید، آن‌جا که آتشدانی جلو تخت داریوش قرار دارد، به نگارهٔ دو پرستار آتش نیز برمی‌خوریم که ابزار روشن نگه داشتن آتش را با خود حمل می‌کنند.

آتش در زمان اشکانیان

اشکانیان، با ساختار فرمانروایی ویژهٔ خود ـ که حاصل خودبه‌خودی آن نوعی دموکراسی فرهنگی بود ـ جز به جنگ، برای نگهداری از فرمانروایی، به زندگی و دلبستگی‌های فرهنگی و دینی روزمرهٔ مردم کاری نداشتند. با این همه، آن‌ها در آغاز کار خود، برای رویارویی با هجوم و نفوذ فرهنگی سلوکیه و نشان دادن این که وارثان راستین هخامنشیان‌اند، در عمل ناگزیر از رونق‌بخشیدن به برخی از آیین‌های تعیین‌کنندهٔ دینی ایرانیان بودند. برای نمونه، با تبدیل معبد آناهیتای استخر، که در حقیقت یک آتشکده بود، به مرکزیتی مذهبی، اسبابی فراهم آوردند تا مغان بتوانند با بیدارنگهداشتن سنت‌های ایرانی از رخنهٔ هلنیسم به ایران جلوگیری کنند[1].

حملهٔ اسکندر به ایران، که بیشتر حمله‌ای فرهنگی، با هدف پایان‌دادن به دشمنی دیرپای ایران و یونان بود، به فروپاشی فرمانروایی هخامنشیان، که نخستین امپراتوری

۱- نک: پایین‌تر: آناهیتا.

بزرگ جهان بود، انجامید. حکومت یونانی سلوکیه، برای درهم‌شکستن قدرت فرهنگی ایرانیان، که پشتوانهٔ قدرت سیاسی و نظامی آنان بود، با آگاهی و برنامهٔ ازپیش‌تعیین‌شده، به طور تمام‌عیار وارد میدان شده بود. ما با این‌که از چگونگی آغازکار اشکانیان آگاهی چندانی نداریم، نشانه‌های کمرنگی در دست داریم که اشکانیان اجازهٔ تحرک فرهنگی چندانی به یونانیان نداده‌اند. حتی اگر این نشانه‌های کمرنگ نیز در دست نمی‌بودند، باز هم نظر ما این می‌بود که مقاومت اشکانیان و به سخن دیگر مقاومت ایرانیان بی‌مانند بوده است. زیرا همه چیز گواه آن است که حضور بلند و نیرومند سلوکیه در بخش‌های گوناگون ایران نتوانسته است در دگرگونی ایرانیان و به اصطلاح هلنیزه کردن ایران موفقیت چشمگیری داشته باشد. حتی از نظر زبان، یونان واژهٔ بیشتری وام گرفت تا ایران.

باری، این‌که تیرداد اول اشکانی (۲۴۸-۲۲۱ ق م)، دو سه سال پس از تأسیس حکومت اشکانیان، معبد آناهیتای شهر ارشک را برای تاجگذاری خود برگزید، حکایت از نقش آتش در آغاز حکومت اشکانیان دارد[1] و آخرین گزارشی که از آناهیتا در زمان اشکانیان داریم مربوط به سال ۲۲۴ یا ۲۲۶ میلادی است. در این سال اردوان پنجم، پس از غلبهٔ بر ماکرینوس، امپراتور روم، و پایان‌دادن به کوشش‌های ۲۵۰ سالهٔ رومیان در غلبهٔ بر ایران، به دست اردشیر بابکان، مؤسس سلسلهٔ ساسانی، به قتل رسید و اردشیر سر اورا، همان طور که نذر کرده بود، از معبد آناهیتای استخر، که پدرش متولی آن بود آویخت[2]. این اقدام نمایشی اردشیر نیز از توجه مردم به آتش خبر می‌دهد. معبد آناهیتای استخر در زمان اشکانیان از اعتبار ویژه‌ای برخوردار بود. خواهیم دید که گرایش ساسانیان بیشتر به ایزدان پیش از زرتشت و از آن میان به ایزد آذر بود تا آیین زرتشت.

از دیگر آتشکده‌های پر رونق زمان اشکانیان، بدون توجه به زمان پیدایش آن‌ها، می‌توان از آتشکده‌های شیز (آذرگشنسپ)، بدر نشانده و مسجدسلیمان نام برد.

همراه با مورخ همه می‌خواهند بدانند که آتشکده که یکی از پدیده‌های کهن و دیرپای ایرانی است در روزگاران فراموش‌شده چگونه بوده است، اما هم مورخ و هم

1- Ghirshman, L'Art del'Iran Parthes et Sassanides, 269.

۲- طبری، ۱/۸۹۱؛

Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 53.

مخاطبان او نخواهندتوانست به تصویر درستی برسند، که پاسخ‌دهندهٔ ارجمندی و شکوه یک آتشکده باشد. در این‌جا هم، مانند دیگر پدیده‌های فرهنگی، گزارش دربارهٔ خط لب یار بیشتر است! اما این بار، صرف‌نظر از بداهت خط لب یار ـ مثل این‌که بداهت موضوع و بدیهی و آشنابودن حضور آتشکده سبب سکوت شده است ـ به هر روی باید از باستان‌شناسی کمک گرفت.

طرح اصلی این معبدها عبارت بود از یک تالار چهارگوش، که از چهار طرف در حصار رواق‌هایی قرار داشت و پلکانی که در ضخامت دیوار کارگذاشته می‌شد و به بام تالار منتهی می‌شد که قربانگاه و آتشکده در آن جا، در هوای آزاد، قرار داشت. پیداست که در کنار هر معبد، بناهای جانبی برای سکونت روحانیان آتشگاه و پرستاران آتش در نظر گرفته می‌شد. همچنین در این معبدها اتاق مسدودی وجود داشت که در آن آتش مقدس، بدون شعله، روی خاکستر قرار داشت.

بنای آذرگشنسپ، که آتشکدهٔ مغان شمال غربی و بزرگترین آتشکدهٔ همهٔ دوران‌ها، در قلمرو فرهنگی ایران باستان است، از زمان اشکانیان است. این آتشکده در زمان ساسانیان به صورت آتشکده مهم مرکزی و دولتی ایران در آمد. بر مهرهایی که از حدود سال‌های ۴۰۰ تا ۴۲۵ م در شیز پیدا شده، نوشته شده‌است: «مَگوپت آذرگشنسپ» (مغ بزرگِ آذرگشنسپ). بنابراین، دست‌کم در این تاریخ آذرگشنسپ فعال بوده‌است[1].

احتمالاً از زمان اشکانیان معبدها به استوارترین و از نظر هنری به شکیل‌ترین فرم خود دست یافته‌اند. در معبد آناهیتای کنگاور که به قول گیرشمن[2] حدود ۲۰۰ پیش از میلاد، با تالار عظیمی به وسعت ۲۰۰ متر مربع ساخته شده‌است و ویرانه های آن هنوز بر سر راه همدان به کرمانشاه به چشم می‌خورد، از نظر مصالح ساختمانی و هیأت عمومی بنا، از معماری تخت‌جمشید استفاده شده‌است، اما سبک بنا آمیخته‌ای‌است از سبک معماری ایرانی و یونانی (سلوکی). کامبخش جزئیات بیشتری از معبد آناهیتای کنگاور راگزارش کرده‌است[3]. ابودُلَف[4] که در سال ۳۴۱ هجری معبد کنگاور را قصرُاللّصوص

1- Duchesne-Guillemin, Religion of Ancient Iran, 69.

2- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 24.

۳- کاوش‌های علمی در معبد کنگاور، ۱۸-۳۱؛ فلاندن، ۱۸۹-۱۹۰.

می‌خواند، از آن به نام کاخی عجیب با ایوانی از آجر و کوشک‌ها و خزانه‌های باشکوه و نقش‌هایی که دیدگان را خیره می‌سازند، یاد می‌کند. مقْدَسی[۵]، در نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم هجری، قصرُاللّصوص را کاخی از سنگ، با ستون‌های سنگی و کارهای شگفت‌انگیز گزارش می کند. یاقوت[۶] حموی نیز حدود دو و نیم قرن بعد، از قصرُاللّصوص با صفت باشکوه و حیرت انگیز، با ستون‌های به غایت زیبا و مستحکم، دارای دژ و خزانه یاد می‌کند[۷]. روشن نیست که منظور یاقوت از «خزانه» چه بوده است. چون در زمان یاقوت نمی‌توان از مخزن نذور سخن به میان آورد. ظاهراً بنای تعمیرشدهٔ معبد کنگاور در سدهٔ چهارم هجری مورد استفاده قرار می‌گرفته‌است[۸]، اما معلوم نیست به چه منظور. نتیجهٔ آزمایش‌های آرکئوماگنتیک دانشگاه کیوتو از اشیاء به دست آمده از کنگاور که برای کامبخش فرستاده شده‌است، حکایت از حیات فرهنگی این معبد از سدهٔ ۵ پیش از میلاد تا سال ۱۱۸۰ میلادی می‌کند[۹]. متأسفانه این بنای تاریخی و در نوع خود بی‌مانند در نیم‌سدهٔ گذشته، آسیب‌های جبران ناپذیری دیده‌است[۱۰].

آتش در زمان ساسانیان

فرمانروایی مذهبی ساسانیان نخستین تجربهٔ ایرانیان از حکومت مذهبی بود که می‌توان آن را با حکومت مذهبی صفوی، که ۱۲۷۵ سال پس از تاجگذاری اردشیر بابکان تأسیس شد، مقایسه کرد این تفاوت که ساسانیان برای حکومت دینی خود الگویی ایرانی نداشتند. شاید خودکامگی مسیحیت در رم در پیدایش وسوسهٔ این نوع از حکومت بی‌تأثیر نبود، اما بدون تردید، مزدک و پس از او مانی، نقش تعیین‌کننده‌ای در دگرگونی حکومت داشته‌اند.

۴ـ سفرنامه، ۶۵.
۵– احسن‌التقاسیم فی معرفة الاقالیم، لیدن، ۱۹۰۶، ۳۹۳.
۶– البلدان، ۱۲۰ تا ۱۲۱. ۷– ص ۱۲۰–۱۲۱
۸– کامبخش، کاوش‌های علمی در کنگاور، ۲۴۳.
۹– همو، ۲۴۵.
۱۰– از این روی گلهٔ گاه‌به‌گاهی که از بی‌اعتنایی مسؤولان عراق در نگهداری از ایوان مداین می‌شود، شگفت‌انگیز می‌نماید.

ساسانیان برای دستیابی به یک حکومت مرکزی نیرومند، کوشیدند با ایجاد وحدت دینی هدایت‌شده از یک مرکزیت فرماندهی و جابه‌جا کردن و گاه تحریف مسائل دینی، و با بنیان آتشکده‌ها و پرستشگاه‌های یکنواخت، به تسلطی بی‌چون‌وچرا دست یابند. البته برای روی‌آوردن به حکومتی دینی بستر مناسبی نیز وجود داشت. با اردشیر، مؤسس سلسله (۲۲۶–۲۴۰ م)، که خود به خاطر تولیت پدرش در معبد آناهیتای استخر ـ که طبری آن را بیت نار اناهید می‌خواند[1] ـ و سرپرستی همهٔ آتشکده های منطقه، از تربیتی مذهبی برخوردار بود، برای نخستین بار در تاریخ ایران، حکومت در مرکزی دینی متولد شده و رشد کرده بود.

در زمان شاپور دوم رسم بر این بود که سر بریدهٔ دشمن به آناهیتا تقدیم بشود. شاپور دوم با سرهای شهدای مسیحی چنین کرد[2]. گزارش «اعمال شهدای ایرانی به روایت سریانی»[3] شاهد جالب‌توجهی است دربارهٔ برداشت غیر ایرانیان از توجه ایرانیان به آتش: در بیست و دومین سال پادشاهی یزدگرد، جمعی از اسقف‌ها [در سوریه] به آتش و آب توهین و آتشکده‌ها را ویران کردند. وقتی که شاه از آن‌ها از سبب این رفتار پرسید، یکی از آنان پاسخ داد که او آتشکده‌ای را ویران و آتش را خاموش کرده است، چون نه آتشکده خانهٔ خدا بوده است و نه آتش دختر او، و در ادامه مطالب زیادی علیه برتری حرمت آتش بر زبان آورد.

نخستین سندهای مکتوب ساسانیان دربارهٔ آناهیتا از شاپور، دومین شاه ساسانی (۲۴۱ ـ ۲۷۲ یا ۲۷۳ م) و از کَرتیر[4]، بزرگترین مرد سیاسی ـ مذهبی سلسلهٔ ساسانیان است. در سنگ‌نبشتهٔ شاپور به یکی از همسران شاه با نام آتوراناهیت[5] و به معبدی به همین نام که به افتخار او بنا شده است اشاره می‌شود[6]. طبیعی است که خود شاپور همسرش را آتش ـ آناهید خوانده است. کَرتیر در سنگ‌نبشتهٔ خود در کعبهٔ زرتشت، که پس از قتل مانی و

۱– ۸۱۴/۱؛ نیز نک: بلعمی، تاریخ، ۸۷۵/۲.

۲– نک: همو، همان‌جا.

3- Auszüge der syrischen Akten persischer Märtyrer, 34-35.

۴– نک جلد پنجم: کرتیر.

۵– دختر و همسر شاه.

6- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 53.

رفرم سیاسی-مذهبی بزرگ او نگاشته شده است، به خود می‌بالد که شاه (بهرام دوم) تولیت آتشکدهٔ آناهید اردشیر و آناهیدبانوی استخر را به او سپرده است. ویکاندر کعبهٔ زرتشت و همزاد این بنا (زندان سلیمان) در پاسارگاد را نیز - به خاطر نقش کعبهٔ زرتشت همراه شعله‌های آتش بر سکه‌های اشکانیان - معبد آناهیتا می‌داند[1]. با این همه بعید به نظر می‌رسد که کعبهٔ زرتشت معبد آناهیتا بوده باشد. معبدهای آناهیتای بیشاپور و کنگاور کوچکترین شباهتی به کعبهٔ زرتشت ندارند.

در زمان ساسانیان در بنای آتشکده ها تغییرهایی داده شد. در این دوره تالار مرکزی آتشکده به شکل مربع است و هر طرف یک در ورودی دارد. بهترین نمونه‌ای که از این سبک می‌شناسیم، پرستشگاه آناهیتا در بیشاپور، در کنار کاخ سلطنتی است. در این پرستشگاه طول هر ضلع ۱۴ متر است و گرداگرد تالار چهار دالان قرار دارد که در آن جوی‌های زیادی ساخته شده است. ورودی پرستشگاه پلکانی است که از طریق آن به درون تالار فرود می‌آمده‌اند. دیوارهای تالار هم به ارتفاع ۱۴ متر با تخته‌سنگ‌های بزرگ ساخته شده است. این تخته‌سنگ‌ها را با بست‌های آهنی دُم چلچله‌ای و خرده‌سنگ به یکدیگر پیوسته‌اند[2].

آتش در اوستا و متن‌های پهلوی

برخلاف ریگ‌ودا، که در آن آگْنی (آتش) با سرودهایی بسیار دلکش و زیبا ستایش شده است، در گات‌ها از آتش بسیار کم سخن رفته است. با نقشی که آتش پیش از زرتشت و پس از او داشته است، این امر شگفت‌انگیز است. شاید در زمان سرایش گات‌ها آتش هنوز در بدنهٔ آیین زرتشت جای نگرفته بوده‌است. چنین پیداست که در سراسر متن گات‌ها هنوز بیشترین توجه زرتشت به اخلاق اِست، تا مسایل جانبی و آیینی[3].

1- P 65-70;

در مقاله کَرتیر در جلد پنجم همین کتاب نشان خواهیم داد، که احتمال معبدبودن کعبهٔ زرتشت بسیار کم است.

۲- گیرشمن، هنر ایران در دوران پارتی و ساسانی (ترجمهٔ فارسی)، ۱۴۹/۲.

۳- نک پایین‌تر: اردیبهشت و اردیبهشتگان.

زرتشتی‌ها را همواره آتش‌پرست نامیده‌اند و آن‌ها به حق از این اطلاق ناروا رنجیده‌اند، اما کاملاً روشن است که خود پیامبر، این عنصر آکنده از راستی را محترم می‌شمرده است. با این همه ارتباط آتش با اهورمزدا در گات‌ها، در مقایسه با اوستای متأخر، بسیار کمرنگ است. در اوستای متأخر است که آتش پسر اهورمزدا خوانده می‌شود. در این جا نیز اهورمزدا و دیگر ایزدان، مانند دوران کافران، بیشتر پیکری مادی دارند تا ملکوتی و به تصوردرنیامدنی. اینک اینان نه تنها پیکری مادی می‌یابند، بلکه همسر و فرزند نیز دارند.

در سراسر گات‌ها تنها ۸ بار به واژهٔ آتش برمی‌خوریم[۱] و از این ۸ بار، ٦ بار منظور از آتش، آتش روز آزمایش و رستاخیز است. تنها در بند ۹ از یسنا ۴۳ سخن از نماز نزد آتش است و در بند ۷ از یسنا ۴٦ زرتشت از آذر و منش اهورمزدا انتظار رسایی دین راستین را دارد. با این همه، نقش آتش در دوران پس از زرتشت، به حدی است که اگر آن را سمبل دین مزدیسنا می‌شناسند و اگر اصطلاح «آتش‌پرست» را، که برداشتی از «آتش‌پرستار»[۲] است، اغلب به جای مزداپرست به‌کار می‌برند جای شگفتی نیست.

بدون تردید وقتی که زرتشت دین خودرا آشکار کرد، آتش نزد ایرانیان مقام جاافتاده‌ای داشته است. اهورمزدا روشنایی جاویدان است و طبیعتش روشنایی است. او در عرش اعلا در روشنایی ابدی می‌زید. آتش با وجوه و حضور گوناگون خود، در اجاق روی زمین یا به صورت مادهٔ آتشین در اندرون آن، یا به شکل مشعلی مطبوع در گنبد لاجوردی، یا ماه نقره‌فام در آسمان و مرواریدهای چشمک‌زن ستارگان در افلاک و همچنین حرارت حیات بخشِ تن همهٔ جانداران، و به هر نحو و نوع دیگر تجلی اهورمزدا است[۳].

در یسنا ۲۵[۴]، آذر مقدس در مقام پسر اهورمزدا ستوده می‌شود. در آتش نیایش[۵] نیز برای آتش پسر اهورمزدا نذر می‌شود و خواسته‌می‌شود تا پسر اهورمزدا در این

۱- در یسنا ۳۱، بندهای ۳، ۱۹؛ یسنا ۳۴، بند ۴؛ یسنا ۴۳، بند ۴؛ یسنا ۴۷، بند ۶؛ یسنا ۵۱، بند ۹؛ یسنا ۴۳، بند ۹ و یسنا ۴۶، بند ۷. ۲- نک: بالاتر.

3- Dhalla, History of Zoroastrianism, 63.

۴- بند ۷ و نیز در وندیداد، اغلب. ۵- بند ۷.

خان‌ومان برازندهٔ نیایش و ستایش باشد و برای او هیزم و بخور شایسته آرزو می‌شود[1].

در دورهٔ ادب پهلوی، ارجمندی ایزد آتش در روایت پهلوی[2] تبلوری ویژه یافته‌است: اورمزد آتش را از اندیشه و خرد خود آفرید و فروغش را از روشنایی بی‌کران، و تن مردمان را از تن آتش. پیش از این در ایزد آذر گفتیم که این ایزد برای نیایشگر خود گشایش بی‌درنگ، پناه فوری، زندگی آسوده، دانایی، پاکی، زبان شیوا، روان هوشیار، خرد بزرگ فراگیرندهٔ پایدار، دلیری و مردانگی، همچنین فرزندان کارآمد، آیین‌گستر، نگهبان کشور، انجمن آرا، بالنده، نیک‌اندیش و افزایش‌دهندهٔ آوازهٔ کشور فراهم می‌آورد[3].

در مهریشت[4] وقتی میترا سوار بر ارابهٔ خود در آسمان می‌تازد، آتش از پی او همراه اوست. وقتی هم که سپنته‌مثینیو (مینوی مقدس) و اَنگره‌مثینیو (مینوی پلید = اهریمن) برای دست‌یافتن به فرّ، چالاک‌ترین پیک‌های خود را برگزیدند، انتخاب سپنته‌مینو، بهمن و اردیبهشت و انتخاب اهورمزدا، آتش بود[5].

گزارش روایت پهلوی[6] دربارهٔ آتش و علت حضور او در زمین، با این‌که برداشتی متأخر است، برداشت ایرانیان و زرتشتیان را از آتش و علت پیدایش آتشکده را به خوبی نشان می‌دهد. در این گزارش از آتش به گونه‌ای سخن رفته است که گویی پای صحبت انسانی آزرده در میان است: یک بار که هرمزد با امشاسپندان انجمن کرده‌بود، آتش نیز حضور داشت و سر به زیر افکنده بود و می‌گریست. پس امشاسپندان نیز پیرامون او نشستند و گریستند. چون آتش گریهٔ امشاسپندان را دید، پیش هرمزد ایستاد و گریان از هرمزد گله کرد و برای ناخرسندی خود ۸ دلیل آورد: نخست این که هرمزد خود به عرش اعلا رفته است و او را در جهانِ پر از بدی رها می‌کند؛ مردمان اورا با شیوه‌ای بد به خانه‌های خود می‌برند؛ چون کدخدای خانه بخوابد، به سرداری او آفریدگان را نابود سازند و از شعلهٔ او بگیرند و برای دزدیدن به درون خانه برند، سپس اورا خاموش کنند.

۱- بند ۸.

۲- فصل ۱۸، بخش ۵ به بعد و فصل ۴۶، بند ۲۲.

۳- نک: یسنا ۶۲، بندهای ۴ و ۵.

۴- بند ۱۲۷؛ نیز نک: Dhalla, History of Zoroastrianism, 224.

۵- زامیادیشت، بندهای ۴۵ تا ۵۲.

۶- فصل ۱۸، بخش ۵.

دوم: از او مراقبت نخواهدشد و او بی‌هوش (خاموش) بر زمین خواهد افتاد. سوم: زنانِ دشتان (قاعده) به او نزدیک می‌شوند و او را بیمار و آلوده خواهندساخت. چهارم: جادوان به آتشگاه وارد می‌شوند و او ناگزیر از خوردن مو و آلودگی آنان خواهد بود. پنجم: کودکان در او آب دهان و پلیدی اندازند و او ناگزیر از خوردن بشود. ششم: پیشه‌وران فلز آلوده در او برند و به جای دَم با دهان بر او باد دمند و او با ناخرسندی آن فلز بگدازد. هفتم: مردم با آزمایش «ور» مخالف‌اند و دلیل می‌خواهند. هشتم: اگر او را به جهان مادی برند او ناگزیر به گناهکاران و پرهیزگاران یکسان یاری خواهد داد. آتش سپس از هرمزد خواست تا به گیتی نیاید و مانند ستاره و ماه و خورشید بتابد. در «صد در»[1] گلهٔ آتش و علت خودداری او از آمدن به زمین به سه دلیل است. دو دلیل مشابه دلیل‌های یاد شده‌است و پرهیز از آلوده‌شدن و دلیل سوم این‌که مردمان او را جمادی پندارند که نیک و بد تشخیص نمی‌دهد. روایت پهلوی در ادامه می‌آورد، چون هرمزد نمی‌توانست مردمان را بدون آتش به گیتی دهد با امشاسپندان به رایزنی پرداخت. اینان گفتند آفریدنِ آفریدگان به گیتی سودمندتر است از گلهٔ آتش، اما هرمزد می‌تواند آتش را به بهرامی در آتشگاه بنشاند. آنگاه به آتش گفت که در همه جا به مردمان نیکی کند. آتش با آفرینش مادی در گیتی موافقت نکرد. هرمزد او را به درِ بهشت پادشاه کرد و گرزی به او داد، تا او از هرکس که خشنود نباشد با آن گرز او را به دوزخ افکند.

«صد در»[2] می‌آورد، هرمزد به آتش می‌گوید، حتی اگر امشاسپندان از خوارکنندهٔ آتش خشنود باشند و از او شفاعت کنند، تا آتش خشنود نباشد او خشنود نخواهد شد. پس آتش با آفرینش مادی موافقت کرد. پیداست که قصد مؤلف از ساختن این داستان از یک سو تأکید بر آسمانی‌بودن آتش و تبلور آن است و از سوی دیگر تشویق پیروان کیش به نگهبانی از آتش.

سپردن نگهبانی از آتش به اردیبهشت، بزرگترین امشاسپند مزداپرستان، خود تبلور نقش آتش در این دین است. یکی دیگر از وظایف مهم اردیبهشت در جهان مادی، در مقام فرشتهٔ آتش، پاییدن آتش و نگهداری از آن است. بدون تردید گزینش اردیبهشت به مقام فرشتگی آتش از این روی بوده‌است که آتش خود مظهر پاکی است و

۱- در ۵۴، بندهای ۱ تا ۱۷.   ۲- در ۱۸، بند ۳.

عنصری‌است که هرگز آلوده نمی‌شود و پلیدی را می‌سوزاند. در ارت‌یشت[۱] اهریمن به زاری مـی‌گوید، همهٔ ایـزدان نـتوانسـتند او را بـرانـند، امـا زرتشت بـا نـمازِ بـهترین اشه(اردیبهشت) اورا چون فلز گداخته بسوخت و از زمین رانـد. آرامش بـخشیدن بـه آتش، یا آزار او سبب رامش یـا آزار اردیـبهشت مـی‌شود. زرتشت، ضـمن نـیایش و گفت‌وگویی با اهورمزدا، می‌گوید، در برابر آتش و به‌کمک راسـتی (اشـه) است کـه خویشتن را باز می‌شناسد[۲].

در آتش‌نیایش[۳] از ایزد آذر به صورت بزرگترینِ ایزدان یاد شده‌است. در ادب متأخر پهلوی این ایزد از یاران امشاسپند اردیبهشت است[۴].

انتقال آتش

با اهمیتی که آتش در فرهنگ ایرانی داشت، پیداست که برای انتقال و جابه‌جایی آن شیوه‌های ویژه‌ای وجود داشته، یا هنوز در میان زرتشتیان وجود دارد. بنیان آدران یـا آذر بهرام با روش ویژه‌ای انجام می‌گرفت. با نشـانه‌هایی کـه در دست داریـم، گـمان می‌بریم که گُل آتش مقدس، لای خاکستری بسیار پاک، در ظرفی فلزی و سرپوشیده، با آیین ویژه‌ای جابه‌جا و سپس در جایی تاریک و بی نور نشانده می‌شد. آتشگاه طوری ساخته می‌شد که حتی با بازشدن در ورودی، نور خورشید بر آن نمی‌تابید. زیـرا نـور خورشید از درخشش آتش می‌کاست. آتش مقدس در درون یک اتاقک، بر بستری از خاکستر، درون یک آتشدان که خود بر سکویی سنگی نشانده شده‌بود، غنوده بود.

معمولاً دو پریستار آتش که برای جلوگیری از برخورد نفسشان، دهانشان را با پَنامی می‌بستند و برای نـیالودن آتش دسـتکش مـی‌پوشیدند، جـاودانگـی آتش را نگـهبانی می‌کردند. در گوشه‌ای از اتاق، هیزم خشک و بی‌پوست و خوشبو قرار داشت، تـا بـه هنگام نیاز، همراه سرود نیایش، بر روی آتش مقدس نهاده شود. ابزار ویژهٔ این کار یک

۱- بندهای ۲۰ و ۲۱.

۲- یسنا ۴۳، بند ۹؛ نیز نک:

Lommel, "Symbolik der Elemente in der zoroastrischen Religion" , Zarathustra, ed. Schlerath, 268.

۳- بند ۴

۴- بُندهش، ۱۱۲

آتشگیر و خاک‌اندازی قاشقی بود. برای دمیدن آتش از دستگاهِ دَم استفاده می‌شد.

شاهان، در مقامِ صدرِ پرستاران آتش، به هنگام سفرهای جنگی، توده‌ای از آتش را به همراه می‌بردند. پیداست که زنده نگه‌داشتن این آتش و پرستاری از آن در طول سفر خود نیاز به تشریفات و آیین ویژه‌ای داشت. خسروپرویز یک‌بار، برای این‌که آتش آذرگشنسپ به دست دشمن نیفتد، ناگزیر از انتقال آتش به درون خاک ایران شد. این انتقال، علاوه بر نشان دادن اهمیت آتش، نشان می‌دهد که دشمن نیز از آوازه و از میزان این اهمیت به خوبی آگاه بوده و می‌دانسته است که اهانت به آتش و آسیب زدن به آن به یکی از ژرف‌ترین باورهای ایرانیان آسیب می‌زند. این نوع انتقال برای آخرین بار در زمان یزدگرد سوم روی داد. یزدگرد در سال ۲۱ هجری، به هنگام فرار از برابر سپاهیان عرب، آتش بهرام ری را ـ که نزد ایرانیان از ارج ویژه‌ای برخوردار بود ـ برای جلوگیری از خاموشی آن، با خود همراه برد. این آتش سال‌ها، در سفرهای پریشان و نابسامان و اضطراریِ فارس و کرمان و سیستان، با یزدگرد بود، تا سرانجام در مرو، در آتشکدهٔ ویژه‌ای که بنا شد، دوباره آرام گرفت.

ایرانیان بارها، در جنگ‌های پیاپی خود، ناگزیر از جابه‌جا کردن آتش مقدس خود می‌شدند. تاریخ قم[۱] به نقل از ابن‌فقیه گزارشی دارد که بسیار جالب توجه است:

«...این آتش[۲] در خوارزم بود. انوشیروان آن را به کاریان آورد[۳]، آنگاه که تازیان چیره شدند. ایرانیان از بیم آن‌که این آتش خاموش شود، بخشی از آن را برگرفته، در فسا، در پرستشگاهی فرو نهادند و بخش دیگر رادر همان جا، در کاریان به جای گذاشتند، تا اگر بخشی از این آتش به دست دشمن افتد خاموش نگردد. بخش دیگر همچنان روشن بماند»

در هر حال، با این‌که از چگونگی افروخته‌شدن آتش نخستین آتشکدهٔ ایران هرگز آگاه نخواهیم شد، می‌دانیم که تقریباً همه آتش‌هایی که در جهان آیین زرتشت شعله کشیده‌اند و آن‌هایی که به زندگی ملتهب و سوزان خود ادامه می‌دهند، از یک آتش زاده شده‌اند. از نخستین آتش، آتشی دیگر افروخته شده است و همین طور...

۱- تاریخ نگارش ۲۹۰ هجری، ص ۸۸ تا ۸۹.
۲- منظور آتش فرنبغ است.
۳- نک: آذر فرنبغ.

آتش در ریگ‌ودا[1]

با توجه به آریایی و کهن‌بودن نقش آتش در باور ایرانیان، لازم است که برای مقایسه به نقش آتش در میان هندوان آریایی نیز اشاره شود. اَگنی، آتش هندوان، همان آتش مزداپرستان ایران است و آتش هردو آتشی با سابقهٔ هندوایرانی و شاید پُرپیشینه‌تر است. با این تفاوت که در هندوستان لهیب آتشِ یورش‌ها آسیب کمتری به منابع مربوط به گزارش‌های دربارهٔ آتش وارد آورده است. ویژگی‌های مشترک میان آتش و اگنی بسیار است[1]. از این روی برداشت هندوان از آتش، در اصول، همان برداشت ایرانیان باستان است. به هر دلیل پیداست که این عنصر، یا به عبارت بهتر این ایزد (در ایران: ایزد آذر) در هر دو قلمرو آسیب کمتری دیده و کمتر دستخوش دگرگونی شده‌است.

به نظر اشپیگل[2] با این‌که فرهنگ آتش به دوران بسیار دور هندواروپایی برمی‌گردد، با این همه از نظر زبان‌شناسی با دشواری‌هایی رودررو هستیم: در زبان‌های ایرانی واژهٔ آتَر یا آتش کاملاً تنهاست و در دیگر زبان‌های هندواروپایی خویشاوندی ندارد. آتش در سانسکریت، اگنی خوانده می‌شود و به این واژه در زبان‌های لاتینی، یونانی، لیتوانی و اسلاوی هم برمی‌خوریم، اما فقط در سانسکریت است که اگنی ایزد آتش است و در زبان‌های یادشده چنین نیست. در زبان‌های یونانی و ژرمنی برای ایزد آتش واژه‌هایی کاملاً متفاوت وجود دارد. در حالی که میان اگنی و آتش پیوندهایی وجود دارد که نشان‌دهندهٔ این واقعیت است که هندوان و ایرانیان، خود در عصر هندوایرانی، فرهنگ آتش را پدید آورده و با آن زیسته‌اند.

اگنی در ریگ‌ودا دانندهٔ آفرینش است و خداوند نیرو و ثروت. آگنی ایزدی جوان و قایم‌به‌ذات، برنا، پیشرو و پیام‌آور است. او پیام خویش را به همه جا می‌رساند و با ژرفای گوشه و کنار آسمان آشنااست و بر تختِ آتشِ قربانی می‌نشیند. خدایان، اگنی زیبارا، که در میان آب‌های رودهای روان پنهان بود، برای برگزاری آیین‌های مقدس پیداکردند. زمین و آسمان از تولد اگنی شادان شد و به هنگام زاده شدن، ۷ رود بزرگ

1- Griswold, The Religion of the Rigveda, 152-153.

2- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/49.

بر نیروی او افزودند و همان‌گونه که مادیان‌ها از نوزاد خود پرستاری می‌کنند، خدایان بدن اگنی را پس از تولد پرورش دادند. و اگنی با اندام فروزان در فلک گسترده شد، تا آیین‌ها را با هوشمندی و نیروهای پاک‌کنندهٔ مقدس بر پا سازد. اگنی شعاری از نور دارد و پرستاران خودرا روزیِ فراوان وَ کامیابی بزرگ و کاهش‌ناپذیر می‌بخشد. اگنی به سوی آب باز می‌گردد و ۷ رودِ جاویدانِ همیشه‌جوان، که زادگاه بزرگ فلک‌اند و از یک آبشخور سرچشمه گرفته‌اند، اگنی را چون نهاد مشترک خود به دست می‌آورند. پرتو او، که در زهدان آب‌ها اندوخته است، به هر سوی پراکنده می‌شود، تا در سیلان شیرهٔ شیرین مؤثر افتد[1].

بر خلاف ادب زرتشتی، که در آن آتش پسر اهورمزدا[2] است، در ریگ ودا زمین و آسمان پدر و مادر اگنی‌اند، که چون گاوان شیرده پرپستان‌اند. اگنی فرزندی است که به هنگام تولد سینهٔ مادرش را می‌شناسد و با پرتو فروزان خود می‌درخشد و همه نگهدار اویند. خدایان به هنگام زاده‌شدن او، اورا نیایش کردند.

هنگامی که اگنی از ستایش می‌بالد، رگبار باران‌های شیرین فرومی‌ریزد. اگنی بسیاری از گیاهان را می‌بلعد. آب‌ها برای او غذای فراوان می‌آورند و اگنیِ بزرگِ در فلک بی‌کران فزونی می‌یابد. او به آرامی در زادگاه آب‌ها می‌خوابد، تا به رودهای خواهر خدمت کند. اوست که آب را برای نیایشگران پیدا کرده و خورشید خوش اندام و گیاهان را پدید آورده است. خورشیدهای نیرومند، مانند برق‌های درخشان، با اگنی فروزان بزرگ، در خانهٔ غارمانند خود همکاری می‌کنند و آب زندگی را در دریای گستردهٔ بی‌کران می‌نوشند. او چون با کرهٔ صاف تغذیه می‌شود، گنجایشش فزونی می‌یابد. اگنی با هیزم مردم بیدار می‌شود، تا با سپیده‌دم، که مانند گاوی شیرده می‌آید، دیدار و گفت‌وگو کند. سپیده‌دم برمی‌خیزد و از تاریکی با رخشندگی بیرون می‌تازد. چون متولد می‌شود، جرثومهٔ آسمان و زمین می‌شود؛ در گیاهان جای می‌گیرد، رنگارنگ می‌شود، کودکانه می‌شود، سیاهی شب را می‌پراکند و با غرش بلند از

۱- ریگ ودا، بیشتر جاها؛ نیز نک:

Macdonell, Vedic Mythology, 88-100; Griswold, The Religion of the Rigveda, 151-168.

۲ـ یسنا ۲۵، بند ۷.

سرچشمه‌های مادری بیرون می‌آید و مانند درختی جوان شعله‌هایش به سوی گنبد افلاک برمی‌خیزد. اگنی نیروی گاو هزارشاخ دارد. سوار ارابهٔ زیبای خود می‌شود و راه‌های هوایی سپهر بی‌کران را می‌شناسد و خدایان را به مهمانی جشن و سرور نیایشگران می‌آورد. همهٔ ساکنان زمینی اورا تغذیه می‌کنند. بی او، موجودات فرح و انبساط ندارند. او پیامبر میان مردم و خدایان است[1].

زیبایی اگنی در ریگ‌ودا تنها می‌تواند از باوری پرریشه و ژرف ناشی شده باشد. تنها سرود دلکش آبان‌یشت در ادب آیین مزدیسنا است که در لطافت و آفرینش زیبایی با سرودهای در ارتباط با اگنی برابری می‌کند، که خود حکایت از نقش این ایزدبانو در نزد ایرانیان دارد. آدمی با خواندن این سرودها نمی‌تواند دل خودرا آکنده از مهر به اگنی نیابد! باستان‌نگار چنان شیفتهٔ یافته‌های مادی، برای روشن کردن حقیقتی تاریخی می‌شود که اغلب با خونسردی، گاهی حتی به عمد، از کنار زیبایی‌های معنوی می‌گذرد. نگارنده بر این باور است که زیبایی سرودهای در پیوند با اگنی و یا زیبایی قصیدهٔ آبان‌یشت را نباید کم‌بهاتر از دستاوردهای دانشمندان برای شناخت هزاره‌های گم‌شده و سده‌های فراموش‌شده دانست.

گونه‌های آتش

با توجه به نقش آتش در ایران باستان شگفت انگیز نیست که در باور پیروان آیین زرتشت آتش‌های متنوعی وجود داشته باشد. در اوستا سخن از ۵ گونه [جنس] آتش می‌رود، که اهورمزدا آفریده است[2]. به نوشتهٔ روایت پهلوی[3] آتش چنان ارجمند است که هرمزد تن مردمان را از تن آتش و جان آنان را از فکر و اندیشه خویش بیافرید و آتش را ۵ بخش کرد. در دیگر متن‌های پهلوی نیز به این ۵ گونه آتش، با شرحی بیشتر، اشاره شده است[4]:

۱- برگرفته از سراسر ریگ ودا، ترجمهٔ جلالی نائینی.

۲- یسنا ۱۷، بند ۱۱.

۳- فصل ۱۸، بخش ۵، بند ۱.

۴- زادسپرم، فصل ۳، بندهای ۷۷ تا ۸۲؛ بندهش، ۹۰.

۱. آتش افزونی[۱]، که عموماً به آتش بهرام گفته می‌شود. اهورمزدا آتش افزونی را در گرودمان[۲] بیافرید. تجلی مادی این آتش، آتش سوزان زمینی است و فزایندگی آن این است که هرگونه‌ای را در سرشت خویش بیفزاید؛

۲. آتش بِهْفرَنفْتار که در مردمان و گوسفندان است، گوارش خوراک، گرم کردن تن و روشن کردن چشمان وظیفهٔ اوست. پورداوود[۳] این آتش را حرارت غریزیه می‌خواند؛

۳. اوروازِشت (اوروازیشت) که در تن گیاهان است[۴]. آتش اوروازشت که در تخم گیاهان آفریده شده‌است، سفتن، جوشاندن و تافتن آب و همچنین زیبا، دلپسند و خوشبوکردن شکوفهٔ گیاهان و پزاندن و رساندن میوه‌ها با مزه‌های گوناگون را بر عهده دارد[۵]. این نام در اوستا به صورت اوروازیشتَه[۶] آمده است که بخش نخست آن «اوروَرا-» اغلب به صورت جمع به معنی گیاهِ مفید و خوردنی است[۷]. در یسنا ۱۷[۸] یکی از ۵ آتش آیین زرتشت است که به او درود فرستاده شده است. در فروردین‌یشت[۹] نیز فروهر آذر اوروازیشت مقدس ستوده شده‌است.

۴. آتش وازِشت، آتشی است که در ابرها است و با ابر حرکت می‌کند و تیرگی و تاریکی هوا را نابود می‌کند و وظیفه‌اش باریک و سبک کردن (رقیق کردن) ستبری (آلودگی) هوا و گداختن تگرگ و به اندازه گرم کردن و تافتن و قطره‌دار کردن آبی است که ابر دارد. این همان آتشی‌است که از گرز تِشتَر برون جهید و سْپِنْجَغْرَه[۱۰] دیو را هلاک کرد[۱۱]؛

۵. آتش بلندسود، افزونیک[۱۲] که آن نیز در آسمان است و فره‌ای است که در آتش بهرام است. مانند کدخدایی که در خانه است، که افزونی نیروی او و از روشن بودن و درخشیدن آتش و سوزاندن بوی خوش و پاکی جای ستایش ایزدان و ثواب کردن است.

۱- بُندهش: بَرِزِن سْوَنگْهَه (بِرِزی سَوَه). ۲- عرش اعلا.
۳- ترجمه و تحشیهٔ یسنا، ۱۹۸، پانویس ۱.
۴- بُندهش، ۹۰. ۵- زادسپرم، فصل ۳، بند ۸۰.
۶- فروردین‌یشت، بند ۸۵.

7- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 401

۸- بند ۱۱. ۹- بند ۸۵.
۱۰- مانند اَپوش، دیوخشکسالی. نام این دیو در بُندهش (ص ۹۰) به‌صورت سپنجروش آمده است.
۱۱- وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۴۰؛ نیز نک اپوش.
۱۲- بُندهش (همان‌جا) سْپَنیشتَه.

این آتش با دروغ ستیز می‌کند و وظیفهٔ او زدن و سوختن پری‌پیکرانی است که از دریا برمی‌آیند و پوشش مادی دارند و روشنان (ثوابت) را باگند و آلودگی دشمنی می‌ورزند و با جادوگری آفریدگان را تباه می‌کنند. و وظیفهٔ او شکست جادو و پاسبانی‌کردن از خفتگان در شب، یا بودن با سروش پرهیزگار است.

ظاهراً، به مرور، در شرح ویژگی‌های آتش‌های شمارهٔ ۱ و ۲ آمیختگی‌هایی به وجود آمده است.

انواع آتش [آتشکده]

در آیین زرتشت، از نظر کوچکی و بزرگی سه نوع آتش یا آتشکده وجود دارد:

۱. آتش دادگاه: آتش کوچک خانوادگی است. آتش دادگاه را موبدان برپا می‌کنند، اما افراد عادی می‌توانند در آن خدمت کنند. معمولاً زرتشتیان متمکن در خانه‌های خود آتش دادگاه دارند[1]؛

۲. آذُران یا آتشکدهٔ کوچک محلی. این آتش به طور پیوسته روشن نیست و تنها در مراسم آیینی روشن می‌شود. طبق سنت زرتشتی در هر خانه‌ای که سه روز خوراکی پخته می‌شد، آتش اجاق برای تطهیر به آدران منتقل می‌شد؛

۳. آتش بهرام، که نامی است عامْ برای سه آتش آیین زرتشت: آتشکدهٔ بزرگ آذرگُشْنَسپ، که آتش ارتشتاران و شهریاران است، آتشکدهٔ فرنبغ، که آتش آثَرونان (روحانیان) است و آتشکدهٔ بُرزین‌مهر، که آتش کشاورزان و پیشه‌وران است.

این سه آتشکدهٔ رسمی ایران، آتش بهرام خوانده می‌شوند[2]. تاریخ بنیان این سه آتشکدهٔ رسمی ایران باستان، که هر سه وجودی تاریخی دارند[3] روشن نیست، اما این‌که بنیان آن‌ها به زمان شاهان داستانی و اساطیری باز می‌گردد، حکایت از بسیار

۱- بویس، دیانت...، ۱۵۷.
۲- بُندهش، ۹۱: این هر سه آذر آتش بهرام‌اند و همه را تن همان آتش گیتی است. آن فره‌ای که بدیشان مهمان است، مانند تن مردمان است... آتش را بهرام از آن روی خوانند که همهٔ آتش‌ها را در جهان درپُشتی از بهرام و پاسبانی از سروش است.
۳- نک: پایین‌تر: آتشکده‌های آذرگشنسپ، فرنبغ و برزین‌مهر.

کهنسال‌بودن پرستاری از آتش در ایران باستان دارد. شهرستانی[۱]، لابد با تکیه بر منبعی که در اختیار داشته است، می‌نویسد که آتشکده‌ها پیش از زرتشت وجود داشته‌اند[۲]. گزارش شهرستانی، تکیه بر هر منبعی که داشته باشد، به نظر درست می‌آید. زیرا همهٔ نشانه‌ها گویای آن‌اند که فرهنگ پاسداری و پرستاری از آتش مقدم بر آیین زرتشت است. خلق و خوی انسان هم چنین است که حرکت خود به سوی معنویت را از مادهٔ قابل رؤیت و سودمند و حیاتی آغاز می‌کند.

به گزارش بُندهش[۳] در زمان پادشاهی هوشنگ، چون مردم بر پشت گاو سریسوگ (سریشوگ) از خْوَنیرَس[۴] به دیگر کشورها می‌رفتند، شبی در میان دریا آتشی که در آتشدانی بر پشت گاو قرار داشت با فشار باد و موج دریا، به دریا افتاد و به جای آن، سه آتش درخشیدن گرفتند: آذرفرنبغ، آذرگشنسب و آذربرزین‌مهر. میرخواند[۵] بدون ذکر منبع می‌نویسد، آتشی را که زرتشت به گشتاسپ داد همان آتشی است که تاکنون در دست مجوس است و زرتشتیان چنین می‌پندارند که آن آتش تاکنون خاموش نشده است. در بُندهش[۶] سه مینوی آذرهای فرنبغ، گشنسپ و برزین‌مهر مایهٔ همهٔ آتش‌ها در گیتی‌اند و پس از این سه آتش دیگر آتشان‌اند که برای نگهبانی آفریدگان و نابود ساختن دروغ آفریده شده‌اند. یعنی برای پدیدآوردن هر یک از سه آتش باید که ۱۰۰۰ آتش از جاهای گوناگون فراهم آورد و با نیرنگ[۷] و زوهر[۸] و آداب بسیار آتشی واحد را

۱- ص ۲۶۹.

2- Herzfeld, "Zarathustra, Teil II: Die Heroogonie", Archaeologische Mitteilungen aus Iran, 1929, Heft I/182.

۳- همان‌جا؛ بُندهش به جای هوشنگ، تهمورث می‌آورد.

۴- خْوَنیرِثَه، خونیرَث: بزرگ‌ترین کشور یا سرزمین، در میان هفت کشور یا سرزمینی که ایرانیان و هندوان باستان برای جهان قایل بودند. به باور ایرانیان، ایران در این بخش از جهان قرار داشت. در بند ۱۵ از مهریشت، کشور خونیرث، درخشان، پناهگاه بی‌گزند و آرامگاه ستوران نامیده شده است. نک: وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۳۹؛ نیز

Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1864.

۵- روضةالصفا، ص ۱۳۲.

۶- ص ۱۱۲؛ نیز بهار، پانویس ۱۳.

۷ـ نیرنگ به معنی نیایش است. به گمان، به مرور از این واژه به سبب اغراق در نیایش،

←

برافروخت؛ آنگاه آتش بِرزی سَوَه[۹] که مینوی آتشان است و در نزد هرمزدخدای قرار دارد از آسمان بر این آتش نوافروخته فرود خواهد آمد، که در حقیقت روان اوست. برای تهیهٔ آتش بهرام مستقیماً از آتش معمولی استفاده نمی‌شود. آتش، نخست به آدران، که از ۴ آتش درست شده است، برده می‌شود و سپس از آدران به محل آتش بهرام منتقل می‌شود. در این‌جا آتش بهرام از ترکیب ۱۶ آتشی که خود با شیوه و آیینی خاص از آتش‌های دیگر فراهم آمده است، ساخته می‌شود.

چیدن ۱۶ آتش گوناگون برای نشاندن آتش بهرام، به منظور پاک کردن آتش از راه پالایش آن انجام می‌گیرد. یعنی شعله‌ای کم و بیش آلوده را برای آمیختن با شعله‌های دیگر انتقال می‌دهند و آتشی برتر به وجود می‌آورند[۱۰]. روند مشترک در ۱۶ نوع آتش، شعله‌ورکردن‌های پیاپی است، که بسته به نوع آتش از ۳۵ تا ۹۱ بار در هوای آزاد انجام می‌گیرد. ۱۶ آتشِ تشکیل‌دهندهٔ آتش بهرام را با توجه به شیوهٔ پاکسازی آن‌ها می‌توان به سه نوع تقسیم کرد: نوع اول آتشی که برای سوزاندن کالبد به کار می‌رود [می‌رفت]. این آتش خیلی ناپاک است و باید برای پاک و رستگار شدن، به‌وسیلهٔ فردی غیرزرتشتی و با شیوه‌ای ویژه جمع‌آوری شود: ملاقه‌ای مشبک که با مواد قابل اشتعالی مانند چوب صندل و یاکُندر پر شده، بالای آتشی که مرده را سوزانده است، نگاه داشته می‌شود تا محتویات داخل ملاقه، بدون تماس ملاقه با شعله، مشتعل شود. سپس این آتش جدید در روی زمین در معرض باد قرار می‌گیرد و ۹۱ بار روند اشتعال تکرار می‌شود. چون این مراسم برای ۱۶ آتش تکرار می‌شود، اگر این کار به وسیلهٔ دو پریستار آتش انجام بگیرد، تا پایان کار ۱۱۲۸ روز وقت لازم است. سپس آتش‌های چیده‌شده در محلی مناسب آخرین مرحلهٔ تبرک را پشت سر می‌گذارد و پس از سه روز نیایش و خواندن یسنا و وندیداد به تخت می‌نشیند. تخته‌سنگ ویژهٔ مجمر آتش تخت شاهی

← چاپلوسی و ریا برداشت شده‌است و چون سودجویان به سودای نیایش پرداخته‌اند، نیرنگ (نیایش مکتوب) را، به خاطر انتظاری که از آن می‌رفت، طلسم و جادو پنداشته‌اند. بنابراین امروز نیرنگ، نوعی تزویر و خدعه است و دیگر از نظر بار معنا هیچ‌گونه پیوندی با نیایش ندارد..

۸ـ آتش زوهر.

۹ـ آتش بلند سود.

10- Duchesne-Guillemin, Religion of Ancient Iran, 61-62.

نامیده می‌شود و تاجی از بالای آن آویخته است[۱]. زیان‌رسانیدن به آتش بهرام یکی از گناهان بزرگ است[۲]. کشندهٔ آتش بهرام سزاوار مرگ است[۳].

۱٦ آتش تشکیل‌دهندهٔ آتش بهرام، که در متن‌های پهلوی به شکل‌های متفاوتی آمده‌اند، عبارتند از: ۱. نساسوز (مرده‌سوز، نساپز)، ۲. رنگ‌پز (هدراپز، هیخرپز، رنگ آلوده)، ۳. شاه یا فرمانده (کوزه‌گر، سرگین، کوزه)، ۴. کوزه‌گر (تپاله)، ۵. آجرپز (جام‌پز)، ٦. زاهد (مسگر، چلنگران، سرب)، ۷. زرگر (کیمیاگر، زرگران)، ۸. سکه‌زن (نقره‌کار، سیم‌گران)، ۹. آهنگر (بهوارهزار، پاسبان، آهنگران)، ۱۰. زره‌ساز (زهرگر، نجار، فولادگران)، ۱۱. نانوا (تنور)، ۱۲. بت‌پرست (هیربد، دیگ)، ۱۳. سواران و مسافران (سواران، تک‌سواران)، ۱۴. شبانان (برق آسمان، پیشه‌کاران، دیگرمردان)، ۱۵. برق آسمان (خربنده، خربندگان، خربندگان و دهقانان، شبانان)، ۱٦. زرتشتیان (مزدیسنان، نزد خود، مزدیسنان خنیاگر، شبستان). آتش بهرام را باید همه روزه هیزم و بوی داد تا اندام تنش[۴] به اندازهٔ قد مردی متوسط باشد. در هند آتش خانگی را مستقیما نیز به آتش بهرام می‌برند. پس از آماده شدن ۱٦ آتش، در نخستین روز از پنج روز پایانی سال آتش‌هارا در یک آتشدان قرار می‌دهند و سپس موبدان صفی می‌آرایند و در حالی که گرز و شمشیر، نشانهٔ ایزد بهرام را در دست دارند، آتش را با احترام در اتاقک درون آتشگاه قرار می‌دهند. بعد نیرویی از فره آتشان[۵] که در نزد هرمزدخدای در بهشت قرار دارد، از آسمان به این آتشِ نوساخته فرود می‌آید که در حقیقت روان این آتش است[۶]. آنگاه شمشیر و گرز را از دیوار آتشگاه می‌آویزند و در هر گوشه زنگی برنجین نصب می‌کنند و در نیایش‌های پنجگانهٔ روز برای آتش زنگ‌ها را به‌صدا درمی‌آورند[۷].

این زنگ قابل قیاس است با زنگی که در زورخانه‌ها به هنگام نیایش به‌صدا درمی‌آورند.

1- Duchesne-Guillemin, Religion of Ancient Iran, 61-62.

۲- فصل ۳٦، بند ۹.

۳- روایت پهلوی، همان‌جا؛ میرفخرایی، ۱۱۷.

۴- ارتفاع آتش.

۵- آتش بِرِزی سَوَه: بلند سود.

٦- بُندهش، ۹۱؛ بهار، ۱۸۵، پانویس ۱۳.

۷- یادداشت‌های گزیده‌های زاداسپرم راشد محصل، ۹۷.

در ایران پس از زرتشت، بر خلاف دوران هندوایرانی، تمایلی برای قربانی کردن جانوران در حضور آتش به چشم نمی‌خورد و هر گاه چنین شده است، بدون تردید ناشی از برداشتی درست از آیین زرتشت نبوده است. با این همه نثار آتش زوهر تا اوایل سدهٔ ۱۷ میلادی رواج داشت. آتش زوهر عبارت بود از پیه یا دنبهٔ گوسفند، که آن را روی شعله‌های آتش می‌گذاشتند. دنبه را برای درخشش بیشتر آتش روی آن قرار می‌دادند. استرابون[1] نیز در آغاز تاریخ میلادی در ایران شاهد نثار پیه به آتش بوده است. جِمِلی کارِری، سیاح[2] ایتالیایی نیز که در سال ۱۱۰۵ هجری در اصفهان بوده است، دربارهٔ آتشکدهٔ زرتشتیان می‌نویسد که دیوارها در قسمت بالا، پنجره‌هایی با منفذهای مشبک داشتند؛ چراغی از وسط آویزان بود؛ پس از بالا رفتن از ٦ پله اتاق کوچکی بود که در آن آتش دایمی نگهداری می‌شد و برای دوام آتش مرتب چوب آغشته به دنبه به آن می‌افزودند. در هندوستان به جای دنبه از کرهٔ آب کرده نیز استفاده می‌شد. پیداست که این شیوه یادگار دوران چادر و کوچ‌نشینی هندوایرانیان بوده‌است، که ناگزیر بوده‌اند اجاق خانواده را همواره روشن نگه دارند. دنبهٔ گوسفند برای این منظور بسیار مناسب بود. سنت چنین بود که پدر خانواده اجاق خانهٔ خودرا افروخته نگهدارد و این اجاق تنها وقتی خاموش می‌شد که بزرگ خانواده درمی‌گذشت. نثار دنبه به آتش با شوق انجام می‌گرفت. نیایشگران به چشم خود می‌دیدند چگونه آتش، پیشکش را می‌بلعد.

در آتش‌نیایش، آتش در خانهٔ مردمان برازنده و سزاوار نیایش خوانده می‌شود و برای «او» هیزم و بوی شایسته، خوراک و اندوختهٔ بایسته خواسته می‌شود[3]. نیایشگر آرزو می‌کند تا آتش در خانه‌اش، تا دیر زمان و روز رستاخیز، فروزان بماند. از آتش، پیشرفت خانه، ده، شهر، کشور و سرافرازی میهن خواسته می‌شود[4]. آتش نگران دست‌ها است، تا ببیند چه می‌آورد دوستی از برای دوستی و رونده‌ای برای آرامش‌گزیده‌ای[5]. همین نگرشِ دیرینِ هزاره‌های گم‌شده به آتش است که هنوز هم به نشانه‌هایی از آن برمی‌خوریم.

1- XIII, 3. 15.

۲ـ سفرنامه، ۹۶.

۳ـ بند ۷.

۴ـ بند ۱۱.

۵- بند ۱۴.

آتش پس از اسلام

با اسلامی‌شدن ایران فرهنگ پرستاری از آتش و آیین‌های مربوط به آن به‌کلی دگرگون شد. پژوهش در کوشش ایرانیان برای زنده نگه‌داشتن آتش مقدس خود، باوری که از هزاره‌های گم‌شدهٔ دوری برای هزاره‌های گم‌شدهٔ دور دیگری به یادگار مانده بود، پژوهش در تاریخ دلبستگی انسان و هویت ملی و استقلال فرهنگی است. به ویژه این‌که در این‌جا، جدا از برنامه‌های حکومت‌ها و حاکمیت‌ها،کوششی از درون جوشیده، تک تک دل‌ها را انگیخته و پاسداری از عشقی آتشین را هدف یک یک مردم ساخته است. در این‌جا، دیگر آتش همچون عنصری مقدس و متعلق به باوری دینی، ستایش و نیایش نشده‌است. بلکه آتش بهانه‌ای شده‌است برای زنده ماندن و پویایی ارزش‌های فرهنگی - بهانه‌ای که کم کم چهرهٔ پرستش به خود گرفته و بهانه‌پرستان را، به سبب عشقی آتشین، آتش‌پرست کرده‌است. ازیراست که به کسی که از نعمت «جگرگوشه» محروم است، گفته‌اند که اجاقش کور است!...

به گزارش جغرافی‌دان‌های اسلامی، ظاهراً برخی از آتشکده‌ها چند سده پس از اسلام هنوز روشن بوده‌اند . هجرت برخی از زرتشتیان، که در سال ۲۹ هجری آغاز شده بود، سرانجام در سال ۹۹ هجری، باگردآمدن گروهی در گجرات هند، میهن تازه‌ای را برای آنان فراهم آورد. در ایران نیز، نزدیک به چهار سده، پاسداری از آتش، با وجود دشواری‌های زیاد و مزاحمت‌های مذهبی‌های نا آشنا با روح اسلام و سفارش پیامبر اسلام، که باید با زرتشتیان مانند اهل کتاب رفتار شود، دوام یافت. برای نمونه، آتشکده‌های نیشابور در کوهستان ریوَند[۱]، نزدیک توس، و پیرامون بخارا تا سال ۹۱ هجری و آتشکدهٔ سمرقند تا سال ۹۳ هجری همچنان روشن بودند[۲].

به گزارش مسعودی[۳] در سال ۳۳۲ آتشکدهٔ آذر فرنبغ را بیشتر از همهٔ آتش‌ها و آتشکده‌های دیگر احترام می‌گذاشتند. ابن‌حَوقل[۴] نیز بر پایهٔ دیده‌هایش در سال ۳۴۰ هجری می‌نویسد:

۱- نک: آذربرزین‌مهر.
۲- اشپولر، تاریخ ایران در نخستین سده‌های اسلامی، ترجمهٔ فارسی، ۳۴۳.
۳- مروج‌الذهب، ترجمهٔ فارسی، ۶۰۴/۱. ۴- صورة‌الارض، ترجمهٔ فارسی، ۴۳.

«در فارس آتشکدهٔ زیادی وجود دارد و تنها از طریق دیوان (؟) می‌توان به آن‌ها آگاه شد. زیرا شهری و ناحیه‌ای و روستایی نیست، مگر آن که آن آتشکده‌ها را فراوان دارد. از جملهٔ آتشکده‌های معروف، که به بزرگداشت آن‌ها بیشتر از دیگران اهمیت می‌دهند، آتشکدهٔ کاریان، معروف به نار فرا، است. و آتشکدهٔ جره، که منسوب به دارا ابن دارا است و زرتشتیان در مقام تأکید بدان سوگند می‌خورند. آتشکده‌ای نیز در نزدیکی برکهٔ جور، به نام بارین است و کسی که زبان پهلوی می‌دانست، به من نقل کرد، که در آنجا چنین خوانده، که سی میلیون درهم برای بنای آن خرج شده است. و آتشکدهٔ دیگر در شاپور معروف به سیوخشین (سیاوشان ؟) است و دیگری در شاپور، مقابل در ساسان، معروف به جنبد (گنبد) کاوسن (کاوسان) است. و در کازرون آتشکده‌ای موسوم به جفته، و در همان جا آتشکدهٔ دیگر معروف به کواذان (قبادان)، در شیراز آتشکده‌ای به نام کارنیان و دیگری به نام هرمزداست و نیز در شیراز در قریهٔ سوکان آتشکده‌ای به نام منسریان و این آتشکده را از شیراز توان دید...».

اصطخری[1] نیز که در سال ۳۴۰ هجری، در سفر به ایران با ابن‌حوقل دیداری داشته‌است، گزارشی همانند دارد:

«هیچ ناحیتی و روستایی که نه در او آتشگاهی هست. آنچه بزرگ‌تر و معروف‌تر از آن یاد کنیم».

او در جای دیگر[2] می‌نویسد:

«و در پارس گبرکان و ترسایان و جهودان باشند و غلبه با گبرکان دارند. و جهودان اندکی باشند و کتاب‌های گبرکان و آتشکده‌ها و آداب گبرکان هنوز در میان پارس هست و به هیچ ولایت اسلام چندان گبر نباشد، کی در ولایت پارس، کی دارالملک ایشان بودست».

یک سال پس از ابن‌حوقل و اصطخری، در سال ۳۴۱، ابودُلَف[3] دربارهٔ چگونگی آتشکده پس از اسلام مطلب جالبی می‌آورد:

«در شیز آتشکدهٔ مهمی وجود دارد، که آتش زرتشتیان از آن به سوی شرق و غرب فروزان است. بر بالای این آتشکده هلالی از نقره نصب شده... از شگفتی‌های این خانه آنکه کانون آن از ۷۰۰ سال پیش فروزان است. و البته خاکستر در آن وجود ندارد و شعلهٔ آن هیچ گاه خاموش نمی‌شود».

ابودُلَف در جای دیگر[4] کتاب خود می‌آورد که:

«در ایذج (ایذه) آتشکدهٔ عظیم برپاست، که تا زمان هارون‌الرشید فروزان بوده» است.

۱ـ ممالک و مسالک، متن فارسی، ۱۰۶.
۲ـ همان‌جا، ۱۲۱.
۳- سفرنامه، ص ۴۰.
۴- همان ص ۸۷.

در دورهٔ عباسی کوشش می‌شده‌است، تا وزیران عباسیان و بزرگان دربار خلافت را، که بیشتر ایرانی بودند، زرتشتی قلمداد کنند. عباسیان را ایرانیان بر تخت نشانده بودند و زمینه برای رونق این کوشش فراهم بود.

حدود ربع قرن پس از ابودلف، در احسن‌التقاسیم مقْدَسی[1]، دیگر نویسندهٔ عرب، می‌خوانیم:

«کاریان شهر کوچکی است، که زرتشتیان بزرگ دارند و از آنجا آتش به جاهای دیگر برند».

با هم که بیندیشیم، با همین آگاهی اندکی که داریم، به این‌جا می‌رسیم که هنر مقاومت مردم ایران، در برابر فشارهای روزافزون بنی‌امیه و بنی‌عباس، بسیار نیرومند بوده‌است...آتش فروزان این هنر، اگر هم با فشارهای غزنویان و سلجوقیان، از پشت جبهه لرزان شد، هرگز به خاموشی نگرایید. هم بنی‌امیه و بنی عباس و هم غزنویان و سلجوقیان، ناگزیر از پرهیز از آتش شدند و در برابر هنر مقاومت سر تسلیم فرود آوردند. با هم که بیندیشیم، می‌بینیم که تشیع نیز برآیند همین مقاومت است...

بیرونی[2] می‌نویسد، در آذر روز آذرماه آتش می‌افروزند و این روز عید آتش است و به نام فرشته‌ای است (ایزد آذر) که موکّل همهٔ آتش‌ها است و زرتشت امر کرده‌است که در این روز به زیارت آتشکده‌ها بروند و برای آتش قربانی بکنند. علاوه بر این جشن، جشن‌های دیگری نیز در ارتباط با آتش در ایران معمول است. از جمله جشن سده. آتشبازی مرداویج در جشن سدهٔ سال ۳۲۳ هجری در اصفهان از ویژگی خاصی برخوردار است: به دستور او در دو کرانهٔ زاینده‌رود و در میدانی از دامنه تا فراز کوه، پشته‌های بزرگی از هیزم و خار و دِرْمَنه و گز فراهم آوردند و نفت‌اندازان و بازیگران چیره‌دست شمع‌های بزرگی بر پا داشتند و قبه‌ها و کوشک‌های بزرگی از تنهٔ درخت و به کمک بست‌های آهنین فراهم آوردند، که درونشان انباشته از خار و نی بود و همهٔ این تدارک‌ها را در ساعتی معین به آتش کشیدند. و این در حالی بود که هزاران پرنده، با گلوله‌های آغشته به نفت، شعله‌ور به پرواز درآمدند و شهر اصفهان از زمین و آسمان غرق در آتش شد. این جشن، به سبب تقارن ۱۷ ربیع‌الاول، زادروز پیامبر اسلام (ع)، با

۱- ص ۴۲۷. ۲- آثارالباقیه، ۲۲۵.

دهم بهمن ماه، جشن سده، به جشن میلاد نیز شهرت یافته است[۱].

بر خلاف این گزارش، گفته می‌شود[۲] که در شب زادروز پیامبر، دریاچهٔ ساوه، که باید نطفهٔ زرتشت تا برخاستن سوشیانت در آن نگهداری می‌شد، خشکید. در حالی که ما از وجود چنین دریاچه‌ای بی‌اطلاعیم و روایتِ در پیوند با سوشیانت هم مربوط به دریاچهٔ کیانسیه می‌شود[۳].

برگزاری جشنی به سبک مرداویج بی‌گمان آبشخوری هندواروپایی دارد. هنوز هم در آلمان، به ویژه در جنوب، جشن آتش را با ساختن کوشک‌هایی برج‌مانند از چوب سخت و آتش‌زدن آن‌ها در شبی معین بر پا می‌کنند. در شب جشن، از غروب تا پاسی از شب، سراسر کشور غرق در آتش می‌شود. هیزم و هیمهٔ لازم برای جشن در طی سال در کنار آبادی‌ها و در محل‌هایی معین از سوی مردم ذخیره می‌شود. کسی که چنین جشنی را از نزدیک دیده باشد نمی‌تواند بی‌درنگ یاد مردآویج نیفتد! بیهقی[۴] نیز گزارشی دارد از جشن آتش. امیر مسعود غزنوی در سال ۴۲۶ هجری: نزدیک مرو به کمک سپاهیان و همچنین اشتران سلطانی گز فراوانی نزدیک پرده‌سرا به بلندی یک قلعه روی هم انباشته شد. علاوه بر این چارطاق‌هایی از چوب سخت ساختند و آن‌ها را با گز انباشتند و سپس طی مراسمی آتش به هیزم زدند و آلَه[۵] و کبوتران نفت‌اندود به پرواز درآمدند. بیهقی شنیده است که فروغ آتش از ده فرسنگی به دید می‌آمده است. قزوینی[۶] نیز به بستن بافت‌های گیاه به پای جانوران و سپس آتش زدن آن‌ها اشاره دارد. بدون‌تردید آتش‌زدن جانوران ارتباطی با آیین‌های زرتشتی ایران باستان ندارد، چون در آیین زرتشت آزار جانوران گناه است. برپایی جشن با آتش زدن جانوران نیز می‌توانست به دورهٔ آریاییِ پیش از زرتشت مربوط باشد، اما ناپیدایی راه انتقال آن به زمان راویان ما، مانع این برداشت است. بیرونی[۷] نیز برای کسانی که در این جشن از آزار جانداران لذت

۱- جشن سده، ۲۱ تا ۲۲؛ ابن اثیر، کامل، ۹۴/۸.

۲- اشپولر، تاریخ ایران در نخستین سده‌های اسلامی، ۳۴۴.

۳- دریاچهٔ کیانسیه همین دریاچهٔ هامون است، که در آیین زرتشت بسیار ارجمند است.

۴- چاپ فیاض، ص ۵۷۲.

۵- نک: آلَه، همین کتاب، ص ۴۳۶.

۶- ص ۴۴.

۷- آثارالباقیه، ۲۲۷.

می‌برند انتظار عقوبت دارد.

جشن چهارشنبه سوری نیز بدون تردید یکی دیگر از جشن‌های ایرانی مربوط به آتش است.

آتش در ایران امروز و هند و نگاهی کوتاه به سرگذشت پارسیان

امروز در ایران دو آتش بهرام در یزد و تهران شعله‌ور است. در هند نیز ۸ آتش (در بمبئی ۴ آتش، سورَت ۲ آتش و ۲ آتش دیگر در اودوادا و نوساری). زرتشتیانی که به هندوستان پناه برده بودند، به شکل دیگری از آتش مقدس خود پاسداری و پرستاری کردند. کوشش اینان در سرزمین بیگانه داستان دیگری است. یافتن پسرعموهای هزاره‌های گم‌شده دشوار بود. همهٔ نشانه‌ها، همراه هزاره‌ها گم شده بودند. تنها چیزی که آشنا بود، گرمای آتش بود و بوی چوب.

پیداست که بیشتر ایرانیان مهاجر از استان فارس بوده‌اند[۱]. به گمان، از این روی است که زرتشتیان ایرانی مقیم هندوستان پارسی خوانده می‌شوند[۲]. جا دارد اندکی با تاریخ هجرت پارسیان آشنا شویم. این تاریخ به هر حال از آن کسانی است که در روزگاران فراموش شده، از میان هند و فلات ایران، فلات را برگزیده بودند و اینک پس از هزاران سال سر از هند درمی‌آوردند. انگاری تعیین تکلیف با سرنوشت بود، نه گزینش! زرتشتیان، همراه موبدان خود، پس از اقامتی ۱۵ ساله در هرمز، تصمیم به مهاجرت به هندوستان گرفته و نخست خود را به جزیرهٔ دیو، نزدیک ساحل کاثیاوار، رسانده بودند. آن‌ها ۱۹ سال دیگر را در این جزیره گذراندند، تا سرانجام در سال ۷۱۶ میلادی، جو حاکم، آن‌ها را ناگزیر از رفتن به سَنْجان در گجرات کرد. به این ترتیب، سَنْجان میهن دوم زرتشتیان مهاجر شد. باید توجه داشت که در انتخاب هندوستان برای مهاجرت، حتماً

۱- تاریخ این مهاجرت در شعری که در حدود ۱۶۰۰ میلادی سروده شده، آمده است. ترجمهٔ این شعر در Journal of the Bombay Branch of the Roy. Asiatic Society به چاپ رسیده است.

۲- تنها مانع این برداشت این است که گردیزی (ص ۲۴۳)، آنجا که سخن از جشن تیرگان است، می‌نویسد: «و اندر تیرگان پارسیان غسل کنند».

پیوندهای قومی و فرهنگی، و به ویژه اقتصادی نقش تعیین‌کننده‌ای داشته‌است. در این زمان که کردان‌شاه در هرمز فرمانروایی می‌کرد، این جزیره به سبب روابط بازرگانیِ شکوفایِ خود با هندوستان، از ثروت خوبی برخوردار بود و بخش‌هایی از استان هرمزگان امروزی را نیز اداره می‌کرد. به طوری که امکانات فراهم آمده از این ثروت، از رخنهٔ مغول‌ها به هرمز جلوگیری کرد[۱]. بنابراین در این دوره حتماً نمایندگی‌هایی از هندوستان در هرمز وجود داشته است و زرتشتیان می‌توانسته‌اند روابط نزدیکی با هندوان بر قرار کرده باشند.

چهل سال بعد، در سال ۷۷۵ میلادی، با پیوستن گروه دیگری از زرتشتیان ایران به هم‌میهنان پیشاهنگ خود ـ که لابد آوازه‌ای از وضع و موقع آن‌ها شنیده بودند ـ زمینه برای ایجاد یک تشکل قومی و دینی فراهم آمد. این جامعهٔ نو، با تلاش و کوششی که از خود نشان داد، ۵۰۰ سال از زندگی و تحرکی شکوفا برخوردار بود.

در سال ۱۳۱۵ میلادی که سپاه اسلام به هندوستان راه یافت، به پارس‌ها نیز حمله شد. با ویران‌شدن سَنْجان، زرتشتیان ناگزیر به کوه‌های بَهارهوت پناهنده شدند. با این همه آن‌ها، در فرصت‌های مناسب به آتشکده‌های خود سر می‌زدند و آیین‌های دینی خود را در حد ممکن انجام می‌دادند. به طوری که از نوشته‌های خود پارس‌ها و گزارش‌های سیاحان اروپاییان برمی‌آید، با کاهش نیروی مسلمانان، دوباره وضعیت پارس‌ها شکوفایی نخست خود را باز یافت. در سده‌های ۱۶ و ۱۷ پارسیان را در سراسر گجرات، بیشتر در سورت، نوساری و بمبئی و هر جایی که ادامهٔ حیات، به ویژه رونق اقتصادی، ممکن است، می‌بینیم. بمبئی مرکز آن‌ها است. گروه‌هایی نیز در سمت شمال تا پیشاور، در شرق تا کلکته و در جنوب تا مَدْرَس و حتی سیلان پراکنده‌اند. همه مستغنی و برخی بسیار ثروتمنداند. در هندوستان، زرتشتیان را یهودی‌های هند می‌خوانند. آنکتیل دوپرون فارسی و اوستا را از آنان آموخت و به جهان هدیه کرد. با این سرگذشت کوتاه، اما بلند، ما با آن‌ها هنوز در یک چیز مشترکیم: ما اهل سرزمین آن‌ها هستیم و آن‌ها از سرزمین ما رفته‌اند.

۱ـ نک: Spuler, Die Mongolen in Iran, 147-148.

آتش بهرام نوساری، آخرین آتش بهرامی است که در سال ۱۷۶۵ نشانده‌شده است. این آتش از آتشی است که در سال ۱۶۸ هجری از ایران به هندوستان هجرت کرده بود و در آتشکدهٔ سَنْجان به نام آتش ایرانشاه نشانده شده بود. امروز برای بزرگداشت این آتش مراسم ویژه‌ای انجام می‌پذیرد: در آغاز هر ۵ گاه چوب‌های خوش‌بو در آتشگاه سوزانده می‌شود. تنها موبدی باصلاحیت اجازهٔ ورود به حریم آتش‌را دارد، که فقط نیایش مربوط به آتش بهرام را از حفظ تلاوت می‌کند. بهدینان و موبدان رده‌های عادی فقط می‌توانند از پشت پنجره‌های مشبک پیرامون حریم آتش، آتش بهرام را ببینند و نیایش بکنند و چوب صندل خوش‌بو نثار کنند[1].

مقام‌های روحانی آیین زرتشت

پیروان آیین زرتشت نیز مانند پیروان دیگر دین‌ها، روحانیانی در رده‌های گوناگون دارند. در ایران باستان برای انجام آیین‌های دینی در آتشکده، گروه هفتگانه‌ای از موبدان با زَئوتَر همکاری می‌کردند.

زَئوتَر (زَئوثْرَه)، که در پهلوی زوت خوانده می‌شود، بزرگترین مقام روحانی در آیین زرتشت است. از اهمیت این مقام این‌که زرتشت در گات‌ها[2] خود را زَئُتْر (زَئوتر) می‌خواند. به نوشتهٔ بُندهش[3] نیز در روز رستاخیز خود اهورمزدا این مقام را به عهده می‌گیرد. امروز زئوتر کسی است که روی کرسی ۴ پایهٔ سنگی نشسته و یسنا و ویسپرد می‌سراید و به موبد همکار او که روبه‌رویش می‌نشیند راسپی می‌گویند[4] و این دو، جای بقیه را گرفته‌اند.

هفت روحانی آیین نیایش عبارت بودند از: هاوَنَن، اَتِروَخْش، فْرَبِرِتَر، آبِرِت، آسْنَتَر،

۱- بویس، دیانت....، ۱۵۶ تا ۱۵۷.

۲- یسنا ۳۳، بند ۶؛ نیز نک: دینکرد ۹، فصل ۳۳، بند ۵.

۳- ص ۱۴۸.

۴- نک: پورداوود، ترجمه و تحشیهٔ یشت‌ها، ۱۰۳/۱، حاشیهٔ ۴.

راسپی و سْرَئُشاوَرِز[۱] یا آذرپیرا. زئوتر در صورت فقدان این هفت موبد مجاز بود که آیین‌های دینی را به تنهایی انجام دهد[۲].

هاوَنَن، که در پهلوی هاوَنان خوانده می‌شود، پس از زئوتر دومین جایگاه را در میان روحانیان داشت و کار آماده کردن نوشابهٔ هوم بر عهده او بود.

آتْروَخْش (آتْرِوَخْش)، یا آذروخش، سومین موبد از ۸ موبد برگزارکنندهٔ آیین‌های نیایش در آتشکده، که در گذشته مسؤول پرستاری از آتش مقدس بود و به هنگام انجام آیین، در سمت راست و برابر آتش می‌ایستاد[۳]. آذروخش موقع خواندن دعا در مراسم نیایش با زَئوتر همراهی می‌کرد[۴]. امروز این عنوان، با ساده‌ترشدن آیین‌های زرتشتیان، از میان رفته و زوت در مقام موبد سرپرست نیایش و راسپی جانشین ۷ موبد دیگر مراسم

۱ـ ویسپرد، فصل ۳، بند ۱؛ وندیداد؛ فرگرد ۵، بندهای ۵۷ تا ۵۸؛ خرده اوستا، اُزیرینگاه، بند ۵؛ یسنا ۱۵، بند ۴.

۲ـ پیداست که خواننده از جای جای این کتاب چنین برداشت کرده است که ایران‌شناسان اروپایی، در زمینهٔ ایران باستان کوشش‌های ارجمندی کرده‌اند. در این‌جا، جا دارد یادآوری کنیم که گاه این کوشش‌ها، شاید از سر شیفتگی، به بی‌راهه کشیده است. خانم بویس، که باید او را یکی از چند پژوهشگر آیین زرتشت جهان امروز به شمار آوریم می‌نویسد (تاریخ کیش زرتشتی، ترجمهٔ فارسی، ۲۵۷ و ۲۵۸): «زرتشت باید به مدرسه زئوتر، جایی که دربارهٔ مسایل ژرف دینی مطالعه و تفحص می‌شد، رفته باشد....در بیست سالگی بی‌رضایت پدر و مادر، خانهٔ پدری را ترک گفت، تا به سیر انفس و آفاق بپردازد. این تاریخ‌گذاری باید کم و بیش درست باشد. زیرا فرصت می‌دهد تا زرتشت دورهٔ آموزش فشرده و مطالعات خویش را، پیش از آنکه در جست‌وجوی حقیقت به گشت‌وگذار و سیاحت بپردازد، به پایان رساند»! خانم بویس عدد ۲۰ را از گزیده‌های زادسپرم دارد، که متکی بر آگاهی‌های دست کم دو هزار سال پس از زرتشت نوشته شده است. ممکن است که زرتشت از آکادمی علوم دینی و فلسفی و سیاسی فارغ التحصیل شده باشد، اما دشواری کار در این‌است که ما در این باره چیزی، چه از زرتشت و چه از زمان او، نمی‌دانیم. دشواری دیگر این‌که به مرور این برداشت جا می‌افتد و به آن رجوع می‌شود!

۳ـ زند اوستا (ویشتاسپ یشت، بند ۱۵) و متن‌های پهلوی زادسپرم (فصل ۳۵، بند ۱۶)؛ شایست ناشایست (فصل ۱۳، بند ۹)؛ نیرنگستان (فصل ۱۷، بند ۴) و دینکرد (کتاب ۹، فصل ۳۳، بند ۵) نیز اشاره‌هایی به این موبد و نقش او دارند.

4- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 163.

نیایش را به جای می‌آورند[۱].

فْرَبِرتَر، چهارمین موبد در آیین‌های نیایش، به معنی «آورنده»، انجام دهندهٔ کارهای کوچک نیایشی در آتشکده[۲].

آبِرت، پنجمین موبد در آیین‌های نیایش، که مسؤول آوردن آب مورد نیاز آیین‌های نیایشی است. آبرت ترکیبی است از دو واژهٔ «آپ = آب» و «بِرِت» به معنی آب بر؛ پهلوی: «آبرت» و «آپ برتار»[۳].

آسْنَتَر (آسْنَتار)، ششمین موبد در آیین‌های نیایش، که شست‌وشوی ابزار و آوندها و کار تصفیهٔ هوم با او بوده است[۴]. آستر از ریشهٔ «سْنا» به معنی شستن درست شده است[۵]. جای آستر در سمت چپ نیایشگاه، میان هاونان در سمت چپ و آذروخش در سمت راست بود.

راسپی، که در اوستایی رَئِثْوِشکَرَه و در پهلوی راثوی، به معنی آمیزشگر (به هم زننده) نامیده می‌شود، هفتمین موبد آیین‌های نیایش است. کار او، که در سمت راست فْرَبِرتَر قرار می‌گرفت، آمیختن هوم با شیر و آب زور و بخش‌کردن آن بود[۶].

آذرپیرا، نگهبان آتش در آتشکده‌ها. آذرپیرا که در پیرامون آتش می‌ایستد، از

۱- تحقیقات میدانی، نیز: Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/561.

2- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 985.

۳- آبِرت در گزیده‌های زادسپرم (فصل ۳۵، بند ۱۶) به صورت «آبورد» و در ویسپرد (فرگرد ۳، بند ۴) و نیرنگستان (ص ۱۵۹) «آبرت» آمده است. نیز نک:

Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 329.

۴ـ اوشیدری، ۱۱۰.

5- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 341.

6- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1483-1484.

خاموش‌شدن آتش جلوگیری می‌کند. پیش از ساخته شدن کبریت، می‌کوشیدند تا به سبب دشوار بودن افروختن آتش، آتش آدُران محلی به هیچ وجه خاموش نشود. همهٔ ساکنان محله‌ای که آتش آدُران داشت، اگر خود در خانه آتش دادگاه[1] نداشتند، اجاق پخت و پز خودرا با آتش آدران می‌افروختند. از این روی همواره یک یا دو نفر در پیرامون آتش از آن پرستاری می‌کردند.

آتش آدران مخصوصاً در جشن‌ها فروزان‌تر بود و زرتشتیان بیشترین شادی خودرا به هنگام جشن در لهیب شعله‌های آتش می‌جستند. امروز وظیفهٔ آذرپیرایی در آدران تهران با ۱۲ موبد است که هر روز دو نفر از آنان، پرستاری و نگهبانی از آتش را بر عهده دارند، که شب‌ها نیز در پاس‌های اَیویسْروسیم‌گاه و اُشَهین‌گاه در پیرامون آتش مقدس انجام وظیفه می‌کنند. قرار است در آینده، در آدران‌های مناطقی که گاز مایع در دسترس است، به جای هیزم از گاز استفاده شود. البته در این صورت نیز، مانند آدران‌های زرتشتیان در آمریکا، همواره یک چراغ روغن‌سوز[2]، که با آتش مادر روشن می‌شود، در کنار آتش گاز قرار خواهد گرفت، تا در صورت قطع گاز، از آتش مادر برای گیراندن آتش جدید استفاده شود[3].

آدُران (آذران)

آدران تنها یادگاری است که از سرگذشت دور و دراز آتش در ایران و آیین‌های در پیوند با آن بر جای مانده است. زرتشتیان، آتشکده‌ها یا معبدهای کوچک محلی و روستاهایِ حد اقل ۱۰ خانواده‌ای را آدران می‌نامند. این آتش به طور پیوسته روشن نیست و تنها در مراسم آیینی روشن می‌شود. در گذشته آتش آدران به نشانهٔ پیوند ۴ طبقهٔ اجتماعیِ آثرونان (روحانیان)، ارتشتاران، کشاورزان و پیشه‌وران، از ۴ آتشی که هر کدام سه بار تطهیر شده‌اند فراهم می‌آمد.

مراسم بر تخت‌نشین این آتش، در مقایسهٔ با آتش بهرام، از شکوه کم‌تری برخوردار

۱- آتش خانوادگی. ۲- روغن این چراغ، کرچک یا زیتون است.
۳- تحقیقات میدانی؛ مصاحبهٔ شخصی با روانشاد موبد شهزادی.

است. در آدران باید که آذرپیرا برای پرستاری از آتش حضور داشته باشد.

پیش‌تر که تنها از اجاق استفاده می‌شد، سنت چنین بود که در هر خانه‌ای که سه روز در هفته خوراک پخته می‌شد، آتش اجاق برای تطهیر به آدران منتقل می‌شد[۱]. امروز مراسم آتش آدران با تشریفات کمتری انجام می‌پذیرد. آتش آدران نیز هر چند سال یک‌بار با آتش بهرام تطهیر می‌شد.

آتش بهرام (وَرَهران، وَرَهرام، وَهرام)

آتش بهرام مهمترین آتش آیین زرتشت است که از سه آتشِ این آیین، به نام‌های دادگاه (آتش خانوادگی)، آدُران (آتش محلی) و بهرام درست می‌شود. . همهٔ آتش‌های بزرگ مانند آذرگُشْنَسپ، فرنبغ و بُرزین‌مهر آتش بهرامند[۲]. وِرِثْرَغْنَه (بهرام) به معنی درهم‌شکنندهٔ مقاومت، ایزد جنگ و پیروزی و یکی از ایزدان نیرومند و بزرگ آیین زرتشت است و تقریبا هرجا سخن از آتش است اشاره‌ای نیز به آتش بهرام به چشم می‌خورد. به گمان، بهرام با هر سابقه‌ای هم که داشته باشد، در دورهٔ ساسانی جایگاهی ویژه یافته است[۳]. وجود ۵ شاه با نام بهرام، تعیین کننده است. آتش بهرام را از این روی بهرام می‌خوانند، که ایزد بهرام با همکاری سروش، نگهبان همهٔ آتش‌ها در جهان است . در دیدار مینویِ آتش‌ها در آب تجن با زرتشت، نیک‌داشتن آتش بهرام، نگهداری و پرستاری از همهٔ آتش‌ها به او نشان داده می‌شود[۴]. در بُندهش[۵] نشانندهٔ آتش‌های بهرام که بسیار بوده‌اند، شاهان و یلان اساطیری ایران باستان‌اند.

برای تهیهٔ آتش بهرام مستقیما از آتش معمولی استفاده نمی‌شود. آتش نخست به آدران برده می‌شود و سپس از آدران به محل آتش بهرام انتقال می‌یابد و از ترکیب ۱۶ آتشی که خود با شیوه و آیینی خاص، از آتش‌های دیگر فراهم آمده است، ساخته می‌شود.

زیان‌رسانیدن به آتش بهرام یکی از گناهان بزرگ است[۶] و همان گونه که بالاتر گفتیم

۱- روایات داراب هرمزد، ۴۵۴.
۲- بُندهش، ۹۱.
3- Jackson, "Die iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, II/643.
۴- زادسپرم، فصل ۲۳، بند ۳.
۵- ص ۹۲.
۶- مینوی خرد، فصل ۳۶، بند ۹.

کشندهٔ آتش بهرام سزاوار مرگ است. وقتی که زرتشت از هرمزد می‌پرسد که جهان بهتر است یا آتش بهرام، هرمزد آتش بهرام را بهتر می‌داند، چون اگر این آتش نمی‌بود جهان سامانی نمی‌داشت[۱]. پس زرتشت به گشتاسپ سفارش می‌کند که در هر جا که می‌تواند و در هر فرصتی که پیش می‌آید آتش بهرام بنشاند؛ چون اگر این آتش نمی‌بود هرگز زنده‌ای در جهان نمی‌ماند؛ زیرا به سبب آتش بهرام است که شب‌هنگام آمدوشد ممکن می‌شود[۲]. پس باید که آتش بهرام را به روز دو بار و به شب یک بار افروخت. بدون آتش بهرام هیچ کس نمی‌توانست از شهری به شهری برود. زیرا از خورهٔ آتش بهرام است که در راه‌ها کسی بر کسی نمی‌تواند زیانی برساند[۳].

بر خلاف اوستا، در ادبیات پهلوی گاهی به نظر می‌رسد که مؤلفان کوشیده‌اند تا با توجه به مطامع ساسانیان در امور دینی، به عمد نقش آتش بهرام را در میان دیگر آتش‌ها متبلور سازند. در یادگار زریران[۴] گشتاسپ دستور می‌دهد که همهٔ مردان ۱۰ تا ۸۰ ساله برای جنگ خانه‌های خود را ترک بکنند، به استثنای مغانی که از آب و آتش‌های بهرام پرستاری و نگهبانی می‌کنند. پیداست که مغان مانند همیشه از دین و باورهای مردم، به سود خود فتوا صادر کرده و خودرا از «خدمت نظام» معاف دانسته و این معافیت را فرمایش گشتاسپ قلمداد کرده‌اند. در جای دیگر[۵] تأکید می‌شود که اگر به هنگام حملهٔ دشمن، ارتشتاری به سبب ترس از مرگ، کاری از پیش نبرد و در نتیجه به ایرانشهر و آتش بهرام و پرهیزگاران و گوسفندان و گیاهان زیانی برسد، این ارتشتار مرگْ‌ارزان (شایستهٔ مرگ) است. به طور کلی هرکس که به سهو یا به عمد باعث کشته شدن آتش بهرام بشود مرگْ‌ارزان است[۶].

پس از سقوط ساسانیان در حالی که در میان زرتشتیان هندوستان، آتش بهرام مقام مهمترین آتش را می‌یابد، با این‌که به نام انواع آتش برمی‌خوریم تقریباً از آتش بهرام در

۱- روایت پهلوی، فصل ۱۸، بندهای ۱ تا ۳.
۲- همان، فصل ۱۸، بخش ۲.
۳- صد در، در ۳۹.
۴- بندهای ۲۳ تا ۲۴.
۵- روایت پهلوی، فصل ۱۷، بخش ۳، بندهای ۱۰ تا ۱۱.
۶- همان‌جا، فصل ۱۸، بخش ۵، بندهای ۴ تا ۶.

ایران خبری نیست[۱].

با آتش بهرام رفتاری می‌شود که با یک پادشاه؛ تاجی بر فراز آن آویزان بود؛ و سرانجام آتش بهرام چنان شگفت‌انگیز است که اگر به نیمه‌شب افروزند، اهریمن را بزند و از فرزندان اهریمن ۴۵۰۹۹۹۹ تن را بکشد و اگر بوی بر آتش نهند، ۱۰۰۰ دیو و دو برابر جادو را از پای در آورد[۲].

آذرگُشْنَسْپ (آذرگُشَسْپ)

هنگامی که از آیین زرتشت سخن می‌رود، آدمی بی‌درنگ یاد آتشکده، یعنی عبادتگاه زرتشتیان می‌افتد. گویی آتشکده با آیین زرتشت مترادف است. در میان همهٔ آتشکده‌ها، آذرگشنسپ یا آتش سلطنتی در کنار دو آتشکدهٔ مهم آیین زرتشت ـ آذرفرنبغ و آذربُرزین‌مهر ـ از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. با این همه برای ایران‌شناسان جایگاه این آتشکدهٔ بسیار مهم در میان غبار تاریخ پرکشاکش ایران تا دهه‌های اخیر گم بود. اما اینک با تکیه بر روایت‌های مذهبی و گزارش‌های تاریخی و همچنین کاوش‌های باستان‌شناسان، می‌توان به این نتیجه رسید که آذرگشنسپ در شهر شیز، پایتخت آتروپاتکان[۳]، مرکز بزرگ دینی ماد و ایران باستان قرار داشته است.

آذرگشنسپ، آتشکدهٔ مغان شمال غربی، که به گمان نخستین بنایِ تاریخیِ آن از زمان اشکانیان است، در زمان ساسانیان به صورت آتشکدهٔ مهم مرکزی ایران درآمد. بر مهرهایی که از حدود سال‌های ۴۰۰ تا ۴۲۵ میلادی در شیز پیدا شده نوشته شده است: «مَگوپت آذرگشنسپ» (مغ بزرگِ آذرگشنسپ). بنا بر این دست کم در این تاریخ آذرگشنسپ فعال بوده است[۴].

تاسیسات آذرگشنسپ در ۴۵ کیلومتری شمال شرقی تکابِ میاندوآبِ آذربایجان،

۱- روایت پهلوی، فصل ۱۸، بخش ۴، بندهای ۱ تا ۲.
۲- روایت پهلوی، فصل ۱۸، بخش ۴، بندهای ۱ تا ۲.
۳- کم‌وبیش آذربایجان امروزی.
4- Duchesne-Guillemin, Religion of Ancient Iran, 69.

بر روی صُفّه‌ای طبیعی قرار دارد که از رسوب دریاچهٔ چیچَسْت به وجود[۱] آمده است. حصار بیضی‌شکل و ۱۲۰۰ متری پیرامون آذرگشنسپ دارای ۳۸[۲] برج تزیینی است که دریاچهٔ سحرآمیز چیچست را نیز با ۱۲۰ متر درازا و ۸۰ متر پهنا در میان دارد. ارتفاع دیوار ۱۴ متر و ضخامت آن ۵ متر بوده است. چشمهٔ آب دریاچه از ژرفای ۶۵ متری می‌جوشد و هر ثانیه ۱۲۰ لیتر آب می‌دهد. تاسیسات آذرگشنسپ بیش از ۱۲۴۰۰۰ متر وسعت دارد[۳].

روایت‌های مذهبی و اساطیری دربارهٔ آذرگشنسپ

نخستین گزارش‌ها دربارهٔ آذرگشنسپ در متن‌های پهلوی آمده‌اند. چنین پیداست که در دورهٔ نگارش این متن‌ها نیاز به تعیین هویت دینی بیش از هر وقت دیگری محسوس بوده‌است. این‌که اهورمزدا در آغاز آفرینش، آذر فرنبغ، آذرگشنسپ و آذر بُرزین‌مهر را برای پاسبانی جهان آفرید و با دست خویش نشاند[۴]، به خوبی نیاز به تبیین و تثبیت را نشان می‌دهد. جم[۵] نیز همهٔ کارها را بیشتر به یاری آذرهای گشنسپ، فرنبغ و بُرزین‌مهر کرده است. از تاریخ بنیان آذرگشنسپ هیچ نمی‌دانیم. دربارهٔ پیدایش افسانه‌ایِ آذرگشنسپ روایت بُندهش[۶] و زادسپرم[۷] کم و بیش همانند است:

در زمان پادشاهی تهمورث[۸]، چون مردم بر پشت گاو سریسوگ (سریشوگ) از خونیرس به دیگر کشورها می‌رفتند، شبی در میان دریا، آتش که در آتشدانی بر پشت گاو قرار داشت با فشار باد و موج دریا، به دریا افتاد و به جای آن، سه آتش درخشیدن گرفتند: آذرگشنسپ، آذر فرنبغ و آذر بُرزین‌مهر. در زند بهمن‌یسن[۹] نیز محل آذرگشنسپ در کنار دریاچهٔ چیچستِ ژرفِ گرم‌آب است[۱۰].

۱- چَچِست؛ اوستایی: چَئِچِستَه.
۲- واندِنبِرگ، باستان‌شناسی ایران باستان، ۱۱۷: ۲۷ برج.
۳- نک: مشکوتی، فهرست آثار باستانی، ۲۱؛ واندنبرگ، باستان‌شناسی ایران باستان، ۱۱۷.
۴- روایت پهلوی، فصل ۱۸، بخش ۴، بند ۱۹.
۵- بُندهش، ۹۱.
۶- ص ۹۰ تا ۹۱.
۷- فصل ۳، بند ۸۶.
۸- زادسپرم: هوشنگ.
۹- فصل ۶، بند ۱۰.
۱۰- نیز نک: زادسپرم، فصل ۳، بند ۲۴.

آذرگشنسپ تا پادشاهی کی‌خسرو همچنان پاسبانی جهان می‌کرد؛ چون کی‌خسرو بتکدهٔ کنار دریاچهٔ چیچَسْت را ویران کرد، آذرگشنسپ بر یال اسب کی‌خسرو نشست و تیرگی و تاریکی را از میان برد و جهان را روشن کرد. سپس در جای بتکدهٔ ویران، بر فراز اَسْنَوَند کوه[۱] آتشگاهی نشانده‌شد. این آتشگاه را از این روی گشنسپ می‌خوانند که بر یال اسب نشانده شده است[۲]. فردوسی اغلب وقتی که سخن از کردار و تیزپایی اسب می‌رود از این تیزپایی به سان آذرگشسپ یاد می‌کند. انتخاب نام گشنسپ (اسب جوان نر) برای بزرگترین آتش ایران باستان و تشبیه لهیب آتش به تیزپایی اسب و سپس تشبیه اسب تیزپا به این آتش جالب توجه است. آذرهای گشنسپ، فرنبغ و برزین‌مهر سه مینویی هستند که مایهٔ همهٔ آتش‌هایند و دیگر آتش‌ها که برای نابودساختن و از میان‌بردن دروغ و نگهبانی آفریدگان آفریده شده‌اند، پس از این سه آتش به دادگاه (جایگاه) می‌نشینند. برای پدید آوردن هر یک از این سه آتش باید که ۱۰۰۰ آتش از جاهای گوناگون فراهم آورد و با نیرنگ و زوهر و آداب بسیار آتشی واحد را برافروخت؛ آنگاه آتش بِرزی سَوَه، که مینوی آتشان است و در نزد هرمزدخدای قرار دارد از آسمان بر این آتشِ نوافروخته فرود خواهد آمد، که در حقیقت روان اوست. نقش آذرگشنسپ در ترکیب آدمیان نیز جالب توجه است: در حالی که مغز آدمی آثرون‌سرشت است و آذر فرنبغ یار اوست و شکم، کشاورزسرشت است و آذر برزین مهر را در کنار دارد، دل آدمی ارتشتارسرشت است و آذرگشنسپ تکاور او را یار است[۳]

دینکرد[۴] کی‌خسرو را بنیادگذار آذرگشنسپ می‌داند: کی‌خسرو پسر سیاوخش به کمک پرتوِ فرّ بر افراسیاب جادوی تورانی و یاران بدکنش او چیره شد و سپس بتکدهٔ کنار دریاچه راکه آرامگاه دروغ بود ویران کرد[۵].

ظاهراً به مرور هر یک از این سه آتشکدهٔ یادشده خاصِ یکی از طبقات سه گانهٔ

۱ـ ظاهراً سهند. ۲ـ بُندهش، ۹۱.

۳ـ زادسپرم، فصل ۳۰، بند ۳۱، فصل ۳، بند ۸۴.

۴ـ کتاب ۷، بند ۳۹.

۵ـ نیز نک: مینوی خرد، فصل ۲۶، بندهای ۵۹ تا ۶۱.

اجتماعی شده‌است و از این میان آذرگشنسپ از آنِ شاهان و ارتشتاران[۱]. ویکاندر[۲] تردیدی ندارد که آذرگشنسپ کهن‌ترین آتش ایران بوده‌است و بیشتر از نام هر آتش دیگری از آذرگشنسپ برای نامگذاری افراد استفاده‌شده‌است.

سابقهٔ تاریخی آذرگشنسپ

در مقایسه با آذر فرنبغ و آذر برزین‌مهر، آگاهی ما از آذرگشنسپ در جایگاه بزرگترین و مهمترین آتشکدهٔ رسمی ایران باستانی، بیشتر است. با توجه به همهٔ شواهد محل آذرگشنسپ نیز در گَنزَک (یا گنجک) شیزکان، پایتخت آتروپاتن (آذربایجان امروزی)، با نام تخت‌سلیمان، تقریباً امری محرز است[۳]. اشپیگل[۴] به آذرگشنسپ دیگری در نزدیکی اردبیل اشاره می‌کند که می‌تواند یکی از دو آذرگشنسپی باشد که ابن‌فقیه[۵] (۲۴۶-۲۴۷) به آن‌ها اشاره دارد. شیز پیش از آمدن تازیان به ایران، حتی در زمان مادها و پیش از آن‌ها در سراسر کشور از اهمیت زیادی برخوردار بود. در کنار آذرگشنسپ آموزشگاهی برای تعلیم و تربیت مغان وجود داشت. این آموزشگاه با نام سروش‌مغان پرورشگاه همهٔ مغان بود و مغان سراسر کشور برای آموختن آیین‌های دینی در این‌جا گرد می‌آمدند و در این‌جا فهرستی از متن‌های گوناگون اوستا که بر پوست گاو نوشته شده بود نگهداری می‌شد.

برای نخستین بار در لوحی گلی به خط میخی از تیگلات‌پیلَسَر سوم (۷۴۴-۷۲۷ پیش از میلاد)، شاه آشور، است که به نام گنزک برمی‌خوریم. یکی از آبادی‌هایی که تیگلات‌پیلَسَر در ماد به تصرف خود درآورد «گیزینکیسی»[۶] بود که احتمالاً همین گنزک یا گنجک شیز است[۷]. استرابون[۸] از گَزَکَه[۹] به نام پایتخت تابستانی آتروپاتن یاد

۱- زادسپرم، فصل ۳، بند ۸۴.

2- Feuerprister in Kleinasien und Iran, 100.

3- Spiegel, Eranische Altertumskunde, I/129, 133.

۴- همان‌جا: n. 4.

۵- کتاب‌البلدان، ۲۴۶ تا ۲۴۷.

6- Gizinkissi

7- Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia, I/285; Schippman, Die iranischen Feuerheiligtümer, 310.

می‌کند[۱۰] و پلینی[۱۱] نام این پایتخت را به‌صورت گَزَئِه[۱۲] و آمیان[۱۳] به‌صورت گَزَکَه[۱۴] ثبت کرده است[۱۵] اشارهٔ پروکوپیوس[۱۶] در نیمهٔ دوم سدهٔ ٦ م به آتشکدهٔ بزرگ آذربایجان نیز بدون تردید اشاره به آذرگشنسپ است. هراکلیوس اول (حدود ۵۷۵-۶۴۱ م)، امپراتور روم شرقی که ظاهراً خود از ۱۱ مارسَ تا ۸ آوریل ٦۲۸ م در جریان جنگ با خسرو پرویز در گنزک به سر برده است، گنزک را شهری با سه هزار خانه نوشته است. البته با توجه به دستاوردهای باستان‌شناسان و موقعیت محل وجود ۳۰۰۰ خانه غیرمحتمل است[۱۷]. بنابر گزارشی دیگر، هراکلیوس پس از فرار خسرو پرویز از گنزک، معبد آذرگشنسپ و تمام شهر را به آتش کشید[۱۸]. شیپمن[۱۹]، با آوردن دلائلی قابل طرح، گنزک را همان تخت‌سلیمان نمی‌داند. در جای دیگری در شرح ویران‌شدن آذرگشنسپ به دستور هراکلیوس آمده‌است که پیکری از خسرو پرویز، در آسمان نشسته بر تخت، در میان ستارگان و خورشید و ماه، در حالی که فرشتگان در حال دادن دَبوس شاهی به او بودند، از گنبد آتشکده آویخته بود. ماشین‌هایی که برای تولید رعد و باران مصنوعی تجهیز شده بودند به این مجلس چشم‌اندازی طبیعی می‌داد[۲۰].

به اشارهٔ غیرمستقیم کارنامک اردشیر بابکان[۲۱]، وقتی اردشیر اول از وجود پسرش شاپور آگاهی یافت، هدیه‌های گران‌بهای زیادی برای معبد آذرگشنسپ فرستاد.

برخلاف زمان اشکانیان که هر یک از فرمانروایان و شهربانان استان‌های مختلف آتشکدهٔ ویژهٔ خود را داشتند، در زمان ساسانیان آذرگشنسپ نشان پیوند دین و دولت

8- XI, 13. 3.

9- Gazaka.

۱۰– نیز نک: Marquart, Eranšahr, 108.

11- Plinius, VI, 16.

12- Gazae.

13- Ammian, XXII, 6. 39.

14- Gazaka.

۱۵– نیز نک: Nöldecke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, 100, n. 1.

16- Procopius, II, 24. 1-3.

17- Schippman, Die iranischen Feuerheiligtümer, 316, 342, 347.

18- Schippman, Die iranischen Feuerheiligtümer, 317-318.

19- Schippman, Die iranischen Feuerheiligtümer, 342-347.

۲۰– همو، 317.

۲۱– فصل ۱۵، بندهای ۱۹–۱۲؛ مترجم: Antia, 39, n. 3.

بود[1]. اما در همین‌جا باید یادآوری کرد که این پیوند هرگز نه سبب شفاف شدن دین شد و نه به‌کار دین آمد و به مرور با متزلزل شدن همهٔ باورهای درونیِ مردم، همهٔ امکانات لازم را برای سقوط ساسانیان در زمان یزدگرد سوم فراهم آورد. در زمان ساسانیان، در حالی که معبد اصلی آناهیتا در استخر بود و به وسیلهٔ هیربدان و روحانیانی که در میانشان نیاکان ساسانیان نقش مهمی داشتند اداره می‌شد، مذهب کهن ایرانی در شمال غربی ایران، پیرامون معبد شیز، به دست مغان و موبدان تبلور می‌یافت[2]. البته از دیرباز ستایش آناهیتا و پرستاری از آتش در شیز رواج داشت و در زمان اشکانیان آناهیتا از آتروپاتن به ارمنستان راه یافته بود.

به نوشتهٔ دینکرد، به دستور اردشیر، هیربد تَنْسَر[3] اوستا را که قطعاتش پراکنده بود از نو تدوین کرد که نسخه‌ای از آن در گنج شیزکان نهاده شد و نسخه‌هایی دیگر در میان مردم منتشر شد. کریستن‌سن[4] به جای اردشیر، شاپور اول (۲۴۲-۲۷۲ یا ۲۷۳ م) می‌نویسد و به گزارش غیرتاریخی دینکرد ۴[5] داریوش پسر داریوش فرمان داده بود تا اوستا و زند را، همان طور که زرتشت بنا به روایت ، از هرمزد دریافت کرده بود، در دو نسخه بنویسند و یک نسخه را در گنجینهٔ شیز و دیگری را در بایگانی دولتی نگهداری کنند. داریوش پسر داریوش در ادب پهلوی اصطلاحی است برای داریوش سوم، آخرین پادشاه هخامنشی. به نظر نیبرگ[6] به سختی می‌توان پذیرفت که داریوش سوم فرصتی برای انجام چنین کاری مذهبی داشته بوده است.

از اشارهٔ بلاذری[7] به فتح آذربایجان، اگر منابع او درست بوده باشند، چنین برمی‌آید که هنوز در سال‌های ۱۳-۲۳ هجری معبد آذرگشنسپ وجود داشته است. به نوشتهٔ

1- Christensen, L'Iran. sous les Sassanides, 167.

2- Christensen, L'Iran. sous les Sassanides, 121.

۳- نک: پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ۱۶۹.

4- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 142; Duchesne-Guillemin, Religion of Ancient Iran, 69.

۵- دربارهٔ برداشت‌های متفاوت از گزارش دینکرد، نک:

Geldner, "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II/33.

6- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 415-416.

۷- فتوح‌البلدان، ۲/ ۴۰۰.

بلاذری چون حُذَیْفَةبن‌الیمان از سوی عمر به ولایت آذربایجان می‌رسد، مرزبان آذربایجان با پرداخت ۸۰۰ هزار درهم می‌خواهد که حذیفه کسی را نکشد و اسیری نگیرد و آتشکده‌ای ویران نسازد و مخصوصاً اهل شیز را از رقص و پایکوبی در روزهای عید و دیگر مراسم باز ندارَد. اصمعی از دانشمندان دربار هارون‌الرشید، در شرح جنگ خسرو پرویز با هرقل (هراکلیوس) می‌نویسد، در شیز آتشکدهٔ بزرگی قرار داشت که تا امروز باقی است. خسرو در این پرستشگاه مدام به دعا و نماز مشغول بود.

در زمان مسعودی[۱] نیز در شیز آثار شگفتی از بنا و تصویر، با رنگ‌های جالب از صورت افلاک و نجوم و جهان، از خشکی و دریا، بر جای بوده است و آتشکدهٔ آن‌جا را که آذرخش نامیده می‌شد همهٔ مردم ایران محترم می‌شمردند و هر کس که در ایران به سلطنت می‌رسید به احترام این آتشکده پیاده به زیارتش می‌رفت و نذرها می‌کرد[۲] و همچنین از دیگر شهر ها هدیه به آن‌جا می‌بردند. البته پیاده به زیارت رفتنِ شاهان اغراق‌آمیز است. لابد که راه پایتخت تا معبد سواره طی می‌شد و با پدیدارشدن آتشکده شاه از اسب به زیر می‌آمد. به قول فردوسی[۳]: انوشیروان،

چو چشمش برآمد به آذرگشسپ　　پیاده شد از دور بگذاشت اسب

سپس برسم به‌دست و گریان گام به آذرگشنسپ نهاد. کی‌خسرو نیز پس از بر تخت نشستن، نخست به زیارت آذرگشنسپ شتافته بود. رستم فرخزاد وقتی سقوط شاهنشاهی ساسانیان را نزدیک دید، به یزدگرد سوم پیغام داد تا هر چه اسب [ثروت] دارد به آذربایجان بَرَد و به آذرگشنسپ گنجور بسپارد[۴].

گزارش ابودُلَف[۵]، اگر اهمالی در به‌کارگیری زمان افعال نشده بوده باشد، نشان می‌دهد که آذرگشنسپ هنوز در سال ۳۴۱ هجری بسامان بوده است. او می‌نویسد، در شیز آتشکدهٔ مهمی وجود دارد که از آن آتش زرتشتیان به سوی شرق و غرب فروزان است؛ بر بالای گنبدِ این آتشکده هلالی از نقره نصب شده که طلسم آن به شمار می‌رود

۱- مسعودی، التنبیه و الاشراف، ۸۳.
۲- نیز نک: ابن خرداذبه، المسالک و الممالک، ۱۱۹ تا ۱۲۰.
۳- شاهنامه، نسخهٔ مول (چاپ تهران، ۱۳۷۰)، ۶/ ۱۷۷۰.
۴- همو (همان چاپ)، ۷/ ۲۲۴۰.　　۵- سفرنامه، ۲۴۰.

و کوشش بعضی از امیران و فاتحان که قصد برچیدن آن را داشته‌اند به جایی نرسیده است و شگفت‌انگیز است که کانون آن از ۷۰۰ سال پیش فروزان است و خاکستری در آن وجود ندارد و شعله‌اش هیچ‌گاه خاموش نمی‌شود. یاقوت پس از اشاره به این‌که شیز زادگاه زرتشت است، نوشتهٔ ابودُلَف را تکرار می‌کند. همو در شرح «کَزَنا» (گنجک) می‌نویسد، شهرکی است که فاصلهٔ آن تا مراغه ٦ فرسنگ است و در آنجا پرستشگاه و آتشکده‌ای است که متعلق به مغان است و کاخی بزرگ و بس با شکوه که کی‌خسرو بنیان نهاده است. گزارش قزوینی[۱] دربارهٔ شیز، که بدون تردید بر نوشته‌های پیشینیان تکیه دارد نیز جالب توجه است. او ضمن اشارهٔ به پیاده‌رفتن شاهان به زیارت آذرخش می‌نویسد که آتش دیگر آتشکده‌ها را از آتشکدهٔ شیز می‌برده‌اند و هر چه هیمه در این آتشکده بسوزد خاکستری بر جای نمی‌ماند.

از بی‌خاکستر بودن آتش آذرگشنسپ، که گه‌گاه در گزارش‌ها به آن اشاره می‌شود، چنین برمی‌آید که لابد چشمهٔ نفت یا گازی در محل بوده است. به نوشتهٔ ابودُلَف در این‌جا چشمهٔ نفتی بوده است که خوراک آذرگشنسپ را فراهم می‌آورده است. روایت ابودلف[۲] از چگونگی بنای آذرگشنسپ در زمان هرمز، اگر چه تاریخی نیست، نشانه‌هایی از روایت انجیل از حضور سه مجوس در زادگاه مسیح دارد. به روایت ابودُلَف مردی از سوی شاه روغن زیتون و کندر به مریم هدیه داد و در عوض کیسه‌ای پر از خاک دریافت کرد و این خاک بنای آذرگشنسپ در شیز را در خود داشت. مُرُوج‌الذهب[۳] همین روایت را، با کمی اختلاف، منتسب به کورش می‌کند.

ابن فقیه[۴] و قمی[۵] اشاره به آتش کهن دیگری به نام آذرجشنسف دارند که در روستای فُزْدُجان[۶] قرار داشته و زرتشتیان آن را بسیار مهم می‌شمرده‌اند. قمی[۷] از آتشکدهٔ دیگری به نام ماجشنسف یاد می‌کند که آتش کی‌خسرو بوده و در برزهٔ آذربایجان قرار داشته و انوشیروان آن را به آتشکدهٔ شِیز [آذرگشنسپ] آذربایجان

۱- آثارالبلاد و اخبارالعباد، ۴۶۹.
۲- سفرنامه، ۴۱-۴۰.
۳- مروج‌الذهب، ۴/۷۹ تا ۸۰.
۴- البلدان، ۲۴۶ تا ۲۴۷.
۵- تاریخ قم، ۸۸ تا ۸۹.
۶- قمی، تاریخ قم، ۸۸: مزدجان.
۷- همان‌جا، نیز نک: ابن‌فقیه، همان‌جا.

انتقال داده است. گزارش ابن فقیه و قمی دربارهٔ این نقل و انتقال مغشوش است، اما به نظر می‌آید که در کل گزارش حقیقتی نهفته است: قمی در کتاب‌های زرتشتیان خوانده‌است که فرشته‌ای موکل آذرگشنسپ است و دو فرشتهٔ دیگر موکل «برکه» [چیچست؟] و کوه سبلان‌اند و این فرشتگان «مأمورند به تقویت و تمشیت صواحب جیوش». بعد، از دو آذرگشنسپ یاد می‌شود که به یکی از آن دو قبلا با نام «ماجشنسف» اشاره شده بود: چون انوشیروان قادر به انتقال آذرجشنسف و آتش برکه به سبلان نبوده است، پس آذرجشنسف را به آتش برکه نقل کرده است[1] تا هر دو فرشته یکدیگر را معانت کنند. ظاهراً به آذرگشنسپ کنار دریاچهٔ چچست اولویت داده شده است. قمی در ادامهٔ گزارش خود، با تکیه بر ابن‌فقیه، می‌نویسد، آتشی که زرتشتیان در اعتبار آن غلو کرده‌اند آذرجشنسف مزدجان قم بوده‌است. مجوسی که آذرجشنسف را دیده بوده به ابن‌فقیه گفته است که چون مزدک بر قباد غلبه کرد، از قباد خواست تا جز سه آتشکدهٔ بزرگ دیگر آتش‌هارا ویران کند و مجوسی دیگر روایت کرده‌است که آتش آذرجشنسف [مزدجان قم] از آتشکده بیرون آمده و به آتش ماجشنسف آذربایجان متصل شده و به آن آمیخته‌است؛ و چون آن را برمی‌افروختند، آتش آذرجشنسف به رنگ سرخ بود و آتش ماجشنسف سفید و چون مزدک کشته شد، وقتی که مردم دوباره آتش‌ها را به جای خود منتقل می‌کردند، آتش آذرجشنسف را در آذربایجان نیافتند، تا سرانجام معلوم شد که این آتش به جایگاه خود در مزدجان بازگشته‌است. به روایت ابن‌فقیه[2] این آتش همچنان روشن بود تا برون (بیرون ؟) ترکی، امیر قم به مزدجان رسید و باروی آن را در سال ۲۸۲ هجری با منجنیق و عراده به کلی ویران کرد و آتش را برای همیشه خاموش کرد. سپس در زمان حجاج بن یوسف مسلمانان به مزدجان یورش بردند و در زرین آتشکده را کندند و به حجاج دادند و او آن را به مکه فرستاد و بر در کعبه آویختند.

با این‌که بیشتر گزارش‌های بالا اعتبار علمی چندانی ندارند، از مجموع آن‌ها چنین پیداست که آذرگشنسپ، در میان همهٔ آتشکده‌های ایران باستان، از احترام ویژه‌ای برخوردار بوده‌است. به قول طبری (۸۶۵-۸۶۶) وقتی که بهرام پنجم حدود سال ۴۲۰ م

۱- نیز نک: مسعودی، مروج‌الذهب، ۷۶/۴.
۲- همان‌جا.

بر ترکان چیره شد، در بازگشت به ایران همهٔ یاقوت‌ها و گوهرهای تاج خاقان ترک و شمشیر گوهرنشان اورا با زر و زیور بسیار دیگر به آتشکدهٔ شیز اهدا کرد و علاوه بر این‌ها همسر خاقان را به خدمت آتشکده گمارد. خسرو اول نیز رفتاری مشابه رفتار بهرام پنجم داشت و خسرو دوم نذر کرد که اگر بر بهرام چوبین پیروز شود، زر و سیمی درخور به معبد آذرگشنسپ هدیه کند و چون پیروز شد، به وعدهٔ خویش وفا کرد[1]. در شاهنامه نیز شاهان به هنگام پیروزی به معبد آذرگشنسپ سیم و زر می‌بخشند.

دربارهٔ جای واقعی آذرگشنسپ تاریخی همواره اختلاف نظرهایی وجود دارد. نخستین‌بار راولینسُن[2] در سال ۱۸۴۱ خرابه‌های تخت‌سلیمان (موسوم به گنج‌آباد) در آذربایجان را شهر قدیم شیز تصور کرد و سپس جکسن[3] و دیگران نظر او را تایید کردند، اما مارکوارت[4] به پورداوود نوشت که گنجک یا شیز اقامتگاه تابستانی خسروپرویز و اقامتگاه زمستانی شهریاران آتروپاتن بوده است و اقامتگاه شهریاران اخیر «فرازده اسپ» (اسپ‌خیز)، تخت سلیمان فعلی بوده است. بنا براین شیز را باید در ناحیه‌ای در راه مراغه و تبریز، در نزدیکی لیلان، جست.

جکسن[5] که پس از یک بررسی همه‌جانبه آذرگشنسپ و شیز را تخت‌سلیمان امروزی می‌خواند، پس از اشاره به نوشتهٔ رسالهٔ پهلوی شهرستان‌های ایران، که افراسیاب تورانی شهر گنجگ را در آترپاتکان ساخت، از فردوسی کمک می‌گیرد: پس از آن‌که افراسیاب در توران از کی‌خسرو شکست خورد به آذربایجان گریخت و به غاری نزدیک بردع پناه برد[6]؛ عابدی او را یافت و گرفتارش کرد، اما افراسیاب از دست او گریخت و خود را در دریاچهٔ اورمیه[7] انداخت؛ نهانگاهش را یافتند و کی‌خسرو اورا کشت و به شکرانهٔ این پیروزی به آتشکدهٔ آذرگشنسپ رفت و یزدان را سپاس گفت. فردوسی در جایی دیگر کی‌خسرو را برپاکنندهٔ آذرگشنسپ می‌شناسد: وقتی که

1- Christensen, L'Iran sous les Sassanindes, 166.

2- Journal of Royal Geographical Society, X.

3- Persia, Past and Present, 124-143.

۴- معین، مزدیسنا، ۱/۲۰۲. ۵- همان‌جا.

۶- به قول یاقوت (البلدان) ۹ فرسنگی گنجه (گنجک / گنزک).

۷- منظور چیچست است.

کی‌خسرو نزدیکی دژ بهمن رسید، برنامه‌ای ستایش و درود خداوند نوشت و آن را به نیزه‌ای بلند بست و از گیو خواست که با یاد یزدان نامه را بر دیوار دژ نهد. در این هنگام آن‌چنان خروشی از دشت و کوهسار برخاست و جهان چنان تیره و تار شد که قهرمانان از دیدن عاجز شدند. کی‌خسرو اسبَ خود را برانگیخت و از یارانش خواست که دژ را تیرباران کنند. گروهی از دیوان دژ هلاک شدند و تیرگی و تاریکی از میان رفت. آنگاه دروازه نمایان شد و کیخسرو به درون رفت. در آن دژ شهری یافت پر باغ و ایوان و کاخ. کیخسرو فرمان داد تا در آن‌جا گنبدی به بلندای ابر سیاه و به درازا و پهنای ده کمند، با طاق‌هایی بلند در پیرامون، بسازند و چنین شد که آذرگشنسپ پدید آمد و مجمع موبدان و ستاره‌شناسان و بخردان شد[1].

بازیافت‌های باستان‌شناسان

پس از گزارش مفصل جکسن[2]، پژوهشگران زیادی از تخت‌سلیمان[3] دیدار کردند، اما دریافت سودمند تازه‌ای حاصل نشد[4]. در سال ۱۹۳۷ م انستیتو آمریکایی برای هنر و باستان‌شناسی ایران پوپ را مامور بررسی خرابه‌های تخت سلیمان کرد. پوپ بدون حفاری، تنها به ضبط ویرانه‌های موجود قناعت کرد[5]. از سال ۱۹۵۹ انستیتو باستان‌شناسی آلمان به کرات در تخت سلیمان حفاری کرده و گزارش‌های مفصلی به چاپ رسانده‌است.

صرف نظر از جزئیات گزارش‌های باستان‌شناسان، ظاهراً اولین بنای مجموعهٔ آذرگشنسپ، از نظر قدمت، بنایی بوده که خرابه‌های آن در قسمت پایین دریاچه چیچست قرار دارد. در اینجا آتشگاه کاملاً مشهود است. قسمت جلو ظاهراً اقامتگاه موبدان است. در طرف راست دریاچه بنای عظیمی وجود داشته‌است که احتمالاً در

۱– معین، همان‌جا، ۱۹۹ تا ۲۰۰؛ نیز نک: مجمل‌التواریخ، ۵۰؛ تاریخ سیستان، ۳۵ تا ۳۶.

2- Persia, Past and Present, 124-143.

۳– مجموعهٔ آذرگشنسپ.

4- Schippman, Die iranischen Feuerheiligtümer, 328.

۵ـ شیپمن، همان‌جا.

زمان ساسانیان به صورت یک کاخ مخصوص سکونت برجستگانی بوده است که به زیارت آذرگشنسپ می‌آمده‌اند. همه‌چیز حکایت از آن دارد که آتشکدهٔ آذرگشنسپ در زمانِ رونقش از نظر عظمت و شهرت آتشکده‌ای استثنایی بوده است. درون فضایی ویژه و محصور در میان دیوارها، مراسم نیایش آتش در فضایی باز برگزار می‌شد؛ با این تفاوت که به جای یک محراب، محراب‌های متعددی در دسترس بود[1].

جایگاه آذرگشنسپ در تحول دینی ایران پیش از اسلام

اگر دربارهٔ زرتشتی‌بودن شاهان هخامنشی، اشکانی و اردشیر ساسانی منبع قاطعی در دست نداریم، از شاپور اول، به ویژه چهار شاه میان شاپور و نرسی (هرمز اول و بهرام اول و دوم و سوم)، برای نخستین بار به شاهان زرتشتی برمی‌خوریم. در زمان این شاهان ساسانی است که برای اولین بار، دین رسمی درباری - دولتی، یعنی زرتشتیگری، بدون کوچکترین تفاهم به ستیز با دگراندیشان دینی می‌پردازد[2]. کَرتیر موبد بزرگ بهرام اول در سال ۲۷۶ میلادی پس از کشتن مانی، در سنگ‌نبشتهٔ خود در کعبهٔ زرتشت می‌نویسد که در زمان او دیوان راگزندی بزرگ و اندوه رسید و کیش اهریمن و دیوان از شهر رخت بربست و ناباورور گردید و یهود و شمن و نصارا و مسیحی و زندیک در کشور زده شدند و آتشکده‌ها و همچنین مغان زیادی بسامان رسیدند[3].

نابودشدن کنام دیوان قابل قیاس است با ویران‌شدن بتکدهٔ آذرگشنسپ به دست کی‌خسرو. ظاهراً از زمان به قدرت رسیدن کَرتیر است که آیین زرتشت دین رسمی کشور می‌شود و آیین مغان با آیین زرتشت درمی‌آمیزد و ظاهراً در توافقی که به دست می‌آید آذرگشنسپ، مقر مغان ایران باستان، تبدیل به مرکز دینی دربار می‌شود.

شیز حدود سال ۳۸۷ میلادی، پس از صلح ایران و روم، ضمیمهٔ شاهنشاهی ساسانیان شده بود[4]. معبد آذرگشنسپ شیز از دیرباز در دست جامعه‌ای بسیار کهن از مغان بود و

1- Godard, Athar-e Iran, 53-54.

2- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 126.

۳- بندهای ۱۰ تا ۱۱.

4- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 180-181.

این مغان از زمانی که تعیین تاریخ دقیق آن دشوار است[۱]، در حالی که سنن قدیم خود را حفظ کرده بودند، برداشت‌های جدید از دین زرتشت را نیز پذیرفته بودند، و یا[۲] این برداشت‌ها بر آن‌ها تحمیل شده بود.

باگذشت زمان مرکز شیز با هِربدان و سنت‌های اوستایی استخر مرتبط شد[۳] و سرانجام، از بهرام اول به بعد، سنت مکتوب شیز بر سنت کهن و [شاید] شفاهی استخر پیشی گرفت و مرکز آتروپاتن تبدیل به بزرگترین مرکز دینی ایران زمان ساسانیان شد. اختلاف میان سنت‌های شیز و استخر از اوایل سدهٔ پنجم میلادی مسألهٔ روز بود. یادآوری این نکته مهم است که وقتی سخن از سنت مکتوب و شفاهی می‌رود، هرگز نباید چنین برداشت شود که سنت شفاهی دربرگیرندهٔ جان‌مایهٔ کیش زرتشت است. فاصلهٔ سنت مکتوب از کیش زرتشت، با فاصله‌ای که خود از سنت شفاهی گرفته‌است، باز هم بیشتر است. در این سنت به زحمت می‌توان فقط بقایایی از تفکر و برداشت‌های زرتشت یافت. انتخاب مهرنرسی در زمان ساسانیان به مقام هیربد بزرگ ظاهراً اقدامی بود برای جلوگیری از نفوذ موبدان بزرگ آذرگشنسپ. به قول ویکاندر[۴] مأموریت ارداویراف[۵]، که منجر به پالایش دین زرتشت می‌شود، خود اقدامی است علیه مغان شیز. ویکاندر با شرحی مفصل بیش از دیگران، با توجه به منابع اساطیری و تاریخی، به جزئیات گام به گام این تحول بزرگ پرداخته است[۶].

نکتهٔ جالب دیگر این‌که از نویسندگان و جغرافی‌دان‌های اسلامی برخی فقط از شیز و در نتیجه از آذرگشنسپ نام می‌برند و به آذر فرنبغ بی‌اعتنایند و بعضی دیگر برعکس عمل می‌کنند. آیا نوعی دو دستگی مذهبی هنوز بر فضای زمان این جغرافی‌دانان و راویان آنها حاکم بوده است؟ برای نمونه: در حالی که فردوسی و ثعالبی در بیشتر جاها کاملاً مانند هم می‌نویسند، ثعالبی بیشتر متوجه فارس است و فردوسی در جای جای

۱- احتمالاً در اوج قدرت کرتیر.

2- Ghirshman, Iran from the earliest Times to the Islamic Conquest, 271.

۳- پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ۴۶۶.

4- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran,144.

۵- فصل ۱.

6- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 142 f..

شاهنامه شیفتهٔ آذرگشنسپ است. در حالی که فردوسی میل دارد آذرگشنسپ و پیرامون آن را مرکز آیین زرتشت بداند، ثعالبی فارس را میدان اصلی تجلی کیش زردشت می‌شناسد: فارس محل کشته‌شدن زرتشت است و استخر جای نگهداری اوستا. برای فردوسی بلخ محل کشته‌شدن زرتشت است. فردوسی از موبدان سنت آذرگشنسپ سخن می‌راند و ثعالبی از هیربدان سنت فارس. جالب توجه است که این دوگانگی در رفتار شاهان ساسانی نیز به چشم می‌خورد: شاهان نخستین در استخر تاجگذاری می‌کنند و شاهان بعدی متوجه آذرگشنسپ‌اند و به هنگام بر تخت‌نشینی به سوی آذرگشنسپ می‌شتابند. از قباد و خسرو انوشیروان به این طرف در افسانه‌های اساطیری نیز کی‌قباد و کی‌خسرو شکل می‌گیرند و کیانیان با ساسانیان درمی‌آمیزند. پیداست که آگاهی ما دربارهٔ اوضاع اجتماعی و فرهنگی زمان مورد بحث بسیار ضعیف است. بررسی علاقه‌هایِ فرهنگیِ دست‌کم نویسندگانِ ایرانی می‌تواند بسیار جذاب باشد.

آذر فَرْنَبَغ (آتور فرنبغ)

یکی دیگر از سه آتشکدهٔ مهم آیین زرتشت آذر فرنبغ است، که به غلط آذر فرُبَغ نیز خوانده شده است[1]. آذر فرنبغ در منبع‌های مختلف به شکل‌های گوناگون آمده‌است که معمول‌ترین آن‌ها عبارتند از آذر فَرُبا، آذرخورا، آذر خورراد، آذر خرداد[2]، آذر خُره (= خوره) و آذر خُرین به معنی دارندهٔ فرّ ایزدی[3] از ریشهٔ اوستایی هْوَرِنُ - بَغَه و یا هْوَرِنُ -داتَه[4]. در آغاز «آتش‌نیایش» خرده اوستا، فرنبغ به صورت مخفف «آذر فرا» آمده است. همان‌گونه که در آذرگشنسپ اشاره شد، بنا بر بُندهش[5]، اهورمزدا در آغاز آفرینش آذر فرنبغ، آذرگشنسپ و آذربرزین‌مهر را برای پاسبانی جهان آفرید و با دست خویش نشاند[6]. آذر فرنبغ به هنگام عبور روان پرهیزگاران از پل چینْوَد آن جا را روشن کرده و تاریکی را نابود می‌سازد[7]. جم[8] نیز همهٔ کارها را بیشتر به یاری بُندهش

1- Justi, Iranisches Namenbuch, 93.

2- Jackson, Zoroaster, the Prophet of ancient Iran, 99; Darmesteter, Zend-Awesta, I/153.

۳- نک: بهار، پژوهشی...، ۸۰.

4- Jackson, Zoroaster, the Prophet of ancient Iran, 99; Darmesteter, Zend-Awesta, Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1870 I/153.

۵- ص ۶۶ و ۹۰.

۶- نیز نک: روایت پهلوی، فصل ۱۸، بخش ۵، بند ۱۹.

۷- همان‌جا، ۱۱۲.

۸- همان‌جا، ۹۱.

آتش‌های فرنبغ، گشنسپ و برزین‌مهر کرده است. دربارهٔ پیدایش افسانه‌ایِ آذر فرنبغ روایت بُندهش[۱] و زادسپرم[۲] کم‌وبیش همانند است، که بالاتر گفتیم. بنا بر زادسپرم[۳] آذر فرنبغ آتش ویژهٔ آثرونان بود. روایت ارداویراف‌نامه[۴] دربارهٔ انجمن موبدان و دستورانِ دین در درگاهِ آذر فرنبغ، برای گُزیدن کسی از موبدان و دینوران به منظور رفتن به عالم مینوی نیز حکایت از ویژگی این آتشکده برای روحانیان می‌کند. شاید به سبب وجود این روایت، آذر فرنبغ تاریخی ویژگی خاص خود را یافته یا به عکس به خاطر این ویژگی، گزینش موبد برگزیده در آنجا انجام گرفته است. در تفسیر پهلوی بند ۵ آتش‌نیایش آمده، که این نام آذر فروبغ است و این آتشی است که نگهبانی پیشهٔ پیشوایی با اوست و از یاوری این آتش است که دستوران و موبدان دانایی و بزرگی و فر دریافت کنند[۵].

با این‌که بنا بر روایت، از زمان ساسانیان آذر فرنبغ به صورت برترین آتشکده، ویژهٔ روحانیان و اشراف در می‌آید[۶]، از زمان پیدایش تاریخی این آتشکده و محل نخستین آن اطلاعی نداریم. اصولاً میان وجود تاریخی و هویت هر سه آتشکدهٔ ایران باستان تفاوت زیاد است و ذهن مردم به مرور در ارتباط با این سه آتشکده و بسیاری از واقعیت‌های تاریخی را فراموش کرده و بسیاری از افسانه‌های اساطیری را به آن‌ها پیوند زده است.

پیداست که این آتشکده‌ها زمینهٔ مساعدی برای رشد باورهای مذهبی و اساطیری و تبلور آن‌ها در متن‌های برجای‌مانده بوده‌اند. طبق معمول، اشاره‌هایی که در متن‌های پهلوی به آذر فرنبغ می‌شود بیشتر اسطوره‌ای به نظر می‌آیند تا تاریخی. بُندهش[۷] می‌نویسد، جم، آذر خُره[۸] را به دادگاه، به فرهمند کوه، در خوارزم نشانید و هنگامی که

۱– ص ۹۰ تا ۹۱.
۲– همان‌جا، بند ۸۶.
۳– فصل ۳، بند ۸۴.
۴– فصل ۱، بندهای ۱۴ تا ۲۲.
۵– پورداوود، ترجمهٔ خرده اوستا، ۱۳۲، پانویس ۱.
۶– دینکرد ۴، بند ۲۹۳؛ نک: بهار، پژوهشی...، ۸۰.
۷– همان‌جا.
۸– = آذر فرنبغ، نک: بهار، پژوهشی...، ۱۸۵؛ نیز:
Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 144.

جم را ببریدند، آذر خره فرّه جم را از دست ضحّاک رهایی بخشید و چنان‌که از دین پیداست در پادشاهی گشتاسپ‌شاه، آتش فرنبغ از خوارزم به‌روشن‌کوه، به سرزمین کاریان نشانده‌شد و اکنون نیز[۱] در همان‌جا ماندگار است.

اشارهٔ به نجات فرّه جم از دست ضحاک در حقیقت اشاره به نبرد آتش با ضحّاک است[۲]. در روایت پهلوی[۳] نیز می‌خوانیم که هرمزد آذر فرنبغ را به پاداش کارزاری که با ضحاک کرد به خوارزم نشاند. بُندهش[۴] هندی به جای کاریان، کابلستان می‌نویسد و کریستن‌سن[5] این دگرگونی را ناشی از اشتباه نسّاخ می‌داند.

زادسپرم[۶] جای این آتشکده را در فرهمندکوه خوارزم آورده و به روشن‌کوه کاریان یا کابلستان اشاره‌ای ندارد. در روایات داراب هرمزد[۷] در کنارِ دو آتشکدهٔ آذرگشنسپ و آذر بُرزین‌مهر به جای آذر فرنبغ، آذر خورداد آمده که از آنِ خِرَد و دستوران است و در هندوستان بر کوه کانکَرَه قرار دارد. طبق روایت شاپور بروجی پارسیان آتش خورداد را با خود به هندوستان برده و آن را بر آتشفشان مقدس کانکره نهاده‌اند[۸].

جکسن[۹] کاریان را جایی در نیمه‌راه میان بندر سیراف و دارابجرد می‌داند[۱۰] که امروز آثار ویرانهٔ معبدی قدیم در آنجا به چشم می‌خورد[۱۱]. اشپولر[۱۲] با تکیه‌ای نادرست بر مسعودی، می‌نویسد که این آتشکده در زمان مسعودی ویران بوده و مسلمانان آن را مسجد سلیمان می‌نامیدند؛ در حالی که اشارهٔ مسعودی[۱۳] به آتشکدهٔ استخر است نه کاریان.

۱- زمان تألیف بندهش.

۲- زامیادیشت، بند ۴۶؛ کریستن‌سن، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار، ۳۵۵/۲.

۳- فصل ۴۶، بند ۲۹.

۴- فصل ۴۶، بند ۱۴.

5- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 165.

۶- همان‌جا، بند ۸۵.

۷- ۷۲/۱.

8- Darmesteter, Zend-Avesta, I/154.

9- Jackson, "The Location of the Farbag Fire, the most Ancient of the Zoroastrian Fires", Journal of the American Oriental Society, 82-83.

10- Schwarz, Iran im Mittelalter, nach den arabischen Geographen, 91; Spuler, Iran in früh-islamischer Zeit, 192.

11- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 165.

12- Spuler, Iran in früh-islamischer Zeit, 192, n. 2.

۱۳- مروج‌الذهب، ۷۶/۴.

به نظر کریستن‌سن[۱] ظاهراً آتش مقدس به کمک یک منبع نفتی روشن نگاه داشته می‌شده‌است. با این‌که در هیچ‌یک از گزارش‌های ابن‌فقیه[۲] ـ که آذرخُره را آذرجمشید نیز نامیده ـ و مسعودی[۳] مستقیما از آذر فرنبغ نامی به میان نمی‌آورد، می‌توان با تکیه بر روایت‌های پهلوی به ردّی اساطیری از این آتشکده دست یافت. باید توجه داشت، که روایت‌های اساطیری، اگر هم در ساخت و پرداخت، افسانه‌ای‌اند، به نحوی به خاطره‌های دور و نزدیک مردم تکیه دارند. به قول مسعودی نیز پس از این‌که گشتاسب، به خواست زرتشت، آتش مورد احترام جم را در خوارزم می‌یابد، آن را به دارابجرد فارس منتقل می‌کند. منبع مسعودی روشن نیست، اما پیداست که آبشخور بسیاری از این روایت‌ها یکی است. این آتش در سال ۳۳۲ هجری، هنگام تالیف مرُوُج‌الذهب، به نام آزر[آذر]جوی وجود داشته است و به قول مسعودی مجوسان آن را بیشتر از همهٔ آتش‌ها و آتشکده‌ها محترم می‌شمردند. شاید آذر جوی چشمهٔ نفتی سوزان بوده است.

مسعودی در ادامه می‌نویسد، به گفتهٔ ایرانیان کی‌خسرو به هنگام جنگ با ترکان در این آتشکده نیایش کرده و انوشیروان آن را به کاریان برده است و با آمدن اسلام زرتشتیان بخشی از آن را به نسا و بیضای فارس برده‌اند، تا اگر یکی خاموش شد دیگری بماند. گمان می‌رود که آزر جوی مسعودی همان آذرخورای بیرونی[۴] باشد.

شهرستانی[۵] نیز که گزارشی کم‌وبیش شبیه پیشینیان خود می‌آورد، این آتش را آذرخوا می‌نامد و می‌نویسد، که آن را کشتاسف (گشتاسب) از خوارزم به دارابجرد منتقل کرده و انوشیروان[۶] آن را از دارابجرد به کرمان برده و تا زمان مهدی خلیفهٔ عباسی معمور بوده و زرتشتیان آن را بیش از هر آتش دیگری گرامی می‌داشته‌اند.

کریستن‌سن[۷] نظر جکسن را تأیید می‌کند و محل آذر فرنبغ را در کاریان پارس می‌داند. به گزارش مقْدَسی[۸] هنوز در سدهٔ ۴ هجری آتشِ دیگر آتشکده‌ها را از

1- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 165.

۲- کتاب‌البلدان، ۲۴۶.

۳- مروج‌الذهب، ۷۵/۴ تا ۷۶.

۴- آثارالباقیه، ۲۲۸.

۵- شهرستانی، الملل و النحل، ۲۶۹.

۶- شایذ آتشی از آن را.

7- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 165.

۸- مقدسی، احسن‌التقاسیم فی معرفةالاقالیم، ۴۲۷/۳.

آتشکدهٔ کاریان می‌برده‌اند[۱]. اصطخری[۲] آتشکدهٔ کاریان را آتشکدهٔ خُرّه نیز می‌نامد. البته این نکته را نباید فراموش کرد که در بیشتر این «قول»ها، همان گونه که بالاتر اشاره شد، دوگانگی حاکم بر فضای دینی و فرهنگی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد.

شیپمن[۳] با بررسی نظریه‌های گوناگون و مقایسهٔ نسخه‌های مختلف بُندهش‌های ایرانی و هندی می‌نویسد، اگر از بُندهش ایرانی انتقال آذر فرنبغ به کاریان مستفاد نشود، دیگر نیازی به یکی‌دانستن «فرّه» و «خورّه» و ارتباط این دو با «فرنبغ» وجود ندارد. همو[۴] می‌گوید، در این صورت باید به وجود دو کاریان قائل بود[۵].

نیولی[۶] که فرنبغ را فرنباغ[۷] می‌خواند، ضمن یک بررسی تازه، سرزمین کنارنگ را با کابل یکی می‌داند[۸]؛ یعنی فرقی میان کابلستان و کابل بُندهش هندی[۹] و کنارکان[۱۰] بُندهش ایرانی[۱۱] نمی‌بیند، در عین حال می‌کوشد برای این گزارش جغرافی‌دان‌های اسلامی نیز که محل آذر فرنبغ را در کاریان می‌دانند راه حلی بیابد. به نظر نیولی[۱۲] آذرفرنبغ در سدهٔ ٦ میلادی از خوارزم به کابلستان انتقال یافته و سپس در زمان انوشیروان (۵۳۱-۵۷۴میلادی) به کاریان فارس آورده شده است. قابل تعمق است که انوشیروان آذر فرنبغِ موبد را نیز به نزد خود می‌خواند[۱۳]. نیولی در جای دیگر[۱۴] می‌نویسد، انتقال آذر فرنبغ به فارس به ملاحظات سیاسی و نظامی در زمان ساسانیان صورت گرفته است.

۱- نیز حدودالعالم، فصل ۲۹، بند ۳۱، حاشیهٔ ۳۲؛ یاقوت، البلدان، ۲۲۴/۴-۲۲۵.
۲- مسالک و ممالک، ۱۱۸.

3- Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 90-92.

4- Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 91.

۵- جزئیات همان‌جا.

6- Gnoli, "La sedi orientale del fuoco Farnbag", Rivista degli Studi Orientali, XL/305-306.

7- Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart, 270.

۸- قس: Herzfeld, "Zarathustra, Teil II: Die Heroogonie", AMI, Heft II/182.

۹- همان‌جا. ۱۰- کاریان.

11- TD II, 63, 81.

12- Gnoli, "La sedi orientale del fuoco Farnbag", Rivista degli Studi Orientali, XL/305-306.

۱۳- زند بهمن یسن، فصل ۲، بند ۲.

14- "Zoroaster's Time and Homeland", 13, n. 80

به نظر شیپمن[1] با این‌که به این ترتیب گزارش همهٔ منابع هماهنگ می‌شود، هنوز نمی‌توان یکی بودن کاریان تاریخی را با کاریان امروزی اثبات شده تلقی کرد. از سوی دیگر از کارنامهٔ اردشیر بابکان[2] می‌توان چنین استنباط کرد که آذر فرنبغ پیش از ۲۲۴ میلادی در فارس بوده است؛ چون اردشیر پیش از کارزار با اردوان برای پیروزی در درگاه آذر فرنبغ نیایش کرده و برای این نیایش نمی‌توانسته‌است به کابلستان رفته باشد[3]؛ مگر این‌که بپذیریم انوشیروان آذر فرنبغ را از کابلستان به آتشکده‌ای موجود در فارس آورده بوده‌است و در نسخه‌های متأخر کارنامهٔ اردشیر بابکان از نام جدید آتشکده استفاده شده است.

روایتی از میرخوند[4] نشان می‌دهد که در اواسط سدهٔ نهم هجری شهرت آذر فرنبغ هنوز محفوظ بوده است. زرتشت آتشی در دست داشته که به دست او آسیبی نمی‌رسانده و او این آتش را به گشتاسپ نیز داده بوده و آتش زرتشتیان در روزگار میرخوند از همین آتش بوده و هنوز خاموش نشده بوده‌است. اگر چه میرخوند به صراحت از آذر فرنبغ نام نمی‌برد، اشپیگل[5] با تکیه بر شواهد موجود آتشی را که میرخوند به آن اشاره می‌کند همان آتش فرنبغ می‌داند.

سرانجام آنچه در دست می‌ماند تصویری است، بسیار کمرنگ و مات. در بررسی ما مهم این است که آتشکده‌ای به نام فرنبغ وجود داشته و از چنان اهمیتی برخوردار بوده که بسیاری از ذهن‌ها را با خود مشغول داشته است! بساکه نام نخستین این آتشکده نیز چیز دیگری بوده است.

یک بار دیگر نیز باید اشاره کرد: باستان‌نگاری که به تاریخ آیین زرتشت می‌پردازد باید همواره در نظر داشته باشد که این آیین از سه چیز رنج می‌برد:

۱. نبود روایت مکتوب حتی برای دورهٔ قدرت این آیین؛

1- Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 92.

۲- فصل ۴، بند ۱۰.

۳- نیز نک: Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 93.

۴- روضة الصفا (تلخیص زریاب)، ۱۳۲/۱.

5- Spiegel, Eranische Altertumskunde, I/703.

۲. بهره‌برداری فرمانروایان به ویژه در زمان ساسانیان از دین و دستکاری آن به مقتضای زمان و سیاست روز؛
۳. کوشش و انگیزهٔ همواره‌ای که برای صیانت وجود داشته است.

آذر بُرزین‌مهر

آذر برزین‌مهر سومین آتشکده از سه آتشکدهٔ اساطیری - تاریخی مهم آیین زرتشت است که آتش کِشتوَرزان است. نام این آتشکده حکایت از قدمت آن می‌کند و احتمالاً چنین عنوانی پیش از زرتشت، یعنی در عصر میترایی، نیز وجود داشته است: آتور برزین میترو (بِرِزَنْت میثرَه) یعنی آتش میترای بلند بالا[1].

تاریخ بنیان این آتشکدهٔ رسمی ایران باستان به زمان شاهان داستانی و اساطیری باز می‌گردد، که خود حکایت از بسیار کهن‌بودن پرستاری از آتش در ایران باستان دارد. شهرستانی[2]، لابد با تکیه بر منبعی که در اختیار داشته است، می‌نویسد که آتشکده‌ها پیش از زرتشت وجود داشتند و زرتشت آتشکدهٔ نیشابور [آذر برزین‌مهر][3] را تجدید کرد[4]. بنابراین تا زمان ساسانیان که به آگاهی‌های تاریخی دست می‌یابیم، افسانه‌های اساطیری دارای اهمیت‌اند. با این‌که آذر برزین‌مهر، برای نخستین بار در زمان ساسانیان و احتمالاً کمی زودتر آتش رسمی کشاورزان شده است، با این همه کاشت آگاهانهٔ سروی که معروف است که از بهشت آورده شده بود، در محوطهٔ آذر برزین‌مهر، تاکید خوبی است بر اختصاص این آتشکده به کشاورزان. به سبب احترام خاصی که در روزگاران بسیار کهن برای کشاورزان قایل بودند، بی‌تردید عمر این آتش بسیار کهن‌تر از تاریخ ظهور زرتشت است. نخست روحانیان نیز نیرویی عمده به شمار می‌آمدند، اما کم کم از سوی بزرگان و ارتشتاران از قدرتشان کاسته شد و با پیچیده‌شدن کارهای دولتی، در وظایف هر دو گروه دگرگونی‌هایی پدید آمد. در حالی که کارَ قضاوت و دادگاه‌ها در دست روحانیان باقی ماند، ادارهٔ امور کشور و گردآوری مالیات، به ارتشتاران، که در حقیقت

1- Jackson, Zoroaster, Prophet of ancient Iran, 100; Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 959-960.

۲- الملل و النحل، ۲۶۹. ۳- نک: پایین‌تر.

۴- نیز نک: Herzfeld, "Zarathustra, Teil II: Die Heroogonie", AMI, Heft II/182.

بخشی از بزرگان کشور بودند، سپرده شد[۱]. آذر برزین‌مهر زودتر از دو آذر رسمی دیگر از میان رفته است[۲]. از نشانه‌های موجود چنین برداشت می‌شود، که آذر برزین‌مهر، در زمان ساسانیان به مقام سوم تنزل یافته بوده است. در مقایسه با دو آتش رسمی دیگر، گزارش‌های متن‌های دینی و تاریخی نیز در بارهٔ آذر برزین‌مهر بسیار اندک است.

روایت وِجَرکَرد دینی[۳]، منسوب به مَدیوماه، عموزادهٔ زرتشت، چون در هر حال تکیه بر سنت‌های شفاهی زرتشتیان دارد، در پرداختن به آذر برزین‌مهر دارای اهمیت است: سقف خانهٔ گشتاسپ می‌شکافد و زرتشت با درخششی مینوی نزد گشتاسپ می‌آید. او سه چیز همراه دارد: اوستا، آذر برزین‌مهر و درخت سرو. زرتشت آتش را به دست گشتاسپ می‌دهد و گشتاسپ آن را به جاماسپ و اسفندیار می‌دهد و آتش دست کسی را نمی‌سوزاند. سپس او آتش را بر دادگاه (جایگاه آتش) می‌نشاند و آتش برزین‌مهر ورجاوند و پیروز، بدون هیزم و چوب‌های خوش‌بو که بر آتش نهند، به خودی خود، می‌سوزد و آب و خاک بر آن اثر ندارد[۴]. در ادب پهلوی جای آذر برزین‌مهر در ریَوندکوه نزدیک نیشابور در خراسان است[۵] به گزارش روایت پهلوی[۶] چون گشتاسپ دین نپذیرفت، هرمزد، بهمن، اردیبهشت و آذر برزین‌مهر را برای دعوت به دین به خانهٔ گشتاسپ فرستاد؛ آذر برزین‌مهر به گشتاسپ وعدهٔ فرمانروایی دراز و زندگی دیرپای و پسری آسوده از مرگ به نام پشوتن داد و تأکید کرد که اگر او دین نپذیرد خوراک کرکس‌ها خواهد شد، اما گشتاسپ دین نپذیرفت. در بُندهش[۷] با کمی تفاوت آمده‌است که آذر برزین‌مهر تا پادشاهی گشتاسپ هم‌چنان در جهان رها بود و می‌وزید و پاسبانی می‌کرد، تا سرانجام با ظهور زرتشت و دین‌پذیری گشتاسپ، گشتاسپ آذر برزین مهر را بر ریوَند کوه خراسان، که آن را پشتهٔ گشتاسپان خوانند، نهاد. جالب توجه است که بابک ساسانی نیز پیش از رسیدن اردشیر به پادشاهی، آذرهای فرنبغ،

۱- نک: پیگولِوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ۳۸۴.

2- Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 42 f..

۳- بند ۱۷.

۴- تأکیدی دیگر بر به خودی خود سوختن آتش و بی‌خاکستر بودن آن، که در زمین نفت‌خیز ایران امری بعید نیست.

۵- بُندهش، ۷۲؛ زادسپرم، فصل ۳، بند ۸۵.

۶- فصل ۴۷، بند های ۱۸-۲۵.

۷- ص ۹۱.

گشنسپ و برزین‌مهر را به خواب می‌بیند که در خانه‌اش می‌درخشند و به همهٔ گیهان روشنی می‌دهند و خواب‌گزاران چنین تعبیر می‌کنند که او یا یکی از فرزندانش به پادشاهی گیهان خواهد رسید[1]. ریوندکوه و پشتهٔ گشتاسپان خود گواه این می‌تواند باشد که آگاهی‌های ما بسیار اندک است. وسوسه‌انگیز است که در حقیقت و افسانه چه انگیزه‌ای پای ریوندکوه را به میان کشیده است. بالاخره در ساخت افسانه‌ها هم رعایت اصولی قابل قبول وجود داشته است. چه شده‌است که از سه آتشکدهٔ نامدار ایران باستان یا هزاره‌های گم‌شده، یکی سر از ریوندکوه در آورده است. آن هم با دانش اندک مردم آن هزاره‌ها از ساختار اقلیمی فلات بزرگ ایران! آیا در بافت این روایت، حقیقت بر افسانه نمی‌چربد؟!

در بُندهش[2] سه مینُوی آذرهای فرنبغ، گشنسپ و برزین‌مهر مایهٔ همهٔ آتش‌ها در گیتی‌اند و پس از این سه آتش دیگر آتشان‌اند که برای نگهبانی آفریدگان و نابود ساختن دروغ آفریده‌شده‌اند. یعنی برای پدیدآوردن هر یک از سه آتش باید که ۱۰۰۰ آتش از جاهای گوناگون فراهم آورد و با نیایش و زوهر و آداب بسیار آتشی واحد را برافروخت؛ آنگاه آتش بِرِزی سَوَه (آتش بلندسود) که مینوی آتشان است و در نزد هرمزد خدای قرار دارد از آسمان بر این آتشِ نوافروخته فرود خواهد آمد، که در حقیقت روان اوست.

باستان نگاران، با تکیه بر روایت‌های مذهبی، برای یافتن جایگاه واقعی این سه آتشکده کوشش‌های زیادی کرده‌اند. دقیقی[3] در بیان دین‌پذیری گشتاسپ، آذرِبرزین‌مهر را در کِشمَر [کاشمر] خراسان می‌آورد، که باگزارش بُندهش تفاوت چندانی ندارد:

پراگند اندر جهان موبدان نهاد از بر آذران گنبدان
نخست آذر مهربرزین نهاد به کِشمر نگر تا چه آیین نهاد
یکی سرو آزاده بود از بهشت به پیشِ درِ آذر آن را بکشت

در حالی که جکسن و سایکس آذر برزین‌مهر را در روستای مهربخش داورزن

۱- کارنامهٔ اردشیر بابکان، بندهای ۱۳-۱۰.
۲- ص ۱۱۲؛ بهار، پانویس ۱۳.
۳- دقیقی، شاهنامه، ۶۹/۶.

سبزوار مـی‌جویند[۱]، هـوتوم ـ شـیندلر[۲] و مـارکوارت[۳] جـایگاه آذر بـرزین‌مهر را در روستای ریوند نیشابور، بر فراز تپه‌ای به همین نام می‌یابند[۴]. لازار فاربی[۵] در نیمهٔ دوم سدهٔ ۵ م از ریوند به نام شهر مـغان یـاد مـی‌کند. بـدون تـردید اشـارهٔ مسـعودی[۶] بـه آتشکده‌ای که در زمان زرتشت در نیشابور بنیاد گذاشته شد، اشاره به آذر بـرزین‌مهر است. ابن‌فقیه[۷] در ۲۹۰ هجری از آتشکده‌ای در نیشابور خبر می‌دهد که وسیلهٔ زرتشت نشانده‌شده و هنوز دست‌نخورده مانده و یکی از آتشکده‌های اصلی آیین زرتشت است.

هینتس[۸] می‌خواهد با تکیه بر شعر دقیقی در شاهنامه و قطع سرو کـاشمر[۹] در زمـان متوکل خلیفهٔ عباسی، به جایگاه آذر برزین‌مهر و به تاریخ تولد زرتشت دست یابد. در این‌جا توجه هینتس به ارتباط فضاهای تاریخی و افسانه‌ای مهم‌تر از برآیند کار اوست.

به قول ثعالبی نیشابوری[۱۰]، گشتاسپ پس از گرویدن به زرتشت دستور کاشتن ایـن سرو را داده بوده‌است و المتوکل دستور داد تا آن را قطع کنند و برای ساخت جعفریه به بغداد ببرند، اما وقتی که سرو کشمر به یک منزلی جعفریه می‌رسد، غلامان المتوکل اورا به قتل می‌رسانند و او موفق به دیدن سرو نمی‌شود. سرو کشمر به هنگام قطع در سـال ۲۳۲ هجری، ۱۴۰۵ سال عمر داشته است[۱۱].

آثرَوَن

ریشهٔ اصطلاح آثرون هنوز به درستی روشن نیست. هنگامی که سخن از طبقات مردم

1- Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 23-24.

2- Schippmann, Die iranischen Feuerheiligtümer, 26-29.

3- Markwart, Wehrot und Arang, 128-129.

۴- نیز نک: Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/702.

5- Lazare de Pharbe, Collection des historiens anciens et modernes de l' Arménie, ed Langlois, Paris, 1869, II/315.

۶- مروج‌الذهب، ۲/۲۴۳. ۷- کتاب‌البلدان، ۲۴۶.

8- Hinz, Zarathustra, 22-25.

۹- در جنوب نیشابور.

۱۰- غرر اخبار ملوک‌الفرس، ۵۹۰-۵۹۱؛ نیز نک: ابن فندق، ۸۱-۸۲.

۱۱- نیز نک: Jackson, Zoroaster, Prophet of ancient Iran, 100. 216-217

می‌رود، هم در متن‌هایِ سنتِ ملی به این اصطلاح برمی‌خوریم، هم در سنت دینی. تفاوت میان سنت ملی و سنت دینی در تقسیم بندی طبقات، تنها در ترتیب طبقات از نظر تقدم و تأخراست. در زامیادیشت[۱]، که یکی از یشت‌های کهن بوده و خود تاریخ پیدایش نامشخصی دارد، مردم نسبت به پیشه‌ای که دارند به سه گروه تقسیم شده‌اند: آثرونان (پیشوایان دینی)، ارتشتاران (گردونه‌داران یا رزمیان) و واسْتْریوشان (برزیگران). پیداست که در زمان سرایش این یشت، چهرهٔ اصلی جامعه هنوز روستایی بوده است. در یسنا ۱۹[۲] از گروه چهارمی به نام هوتَخْشان (پیشه‌وران) نام برده شده است. ظاهراً گروه اخیر در اصل با گروه برزیگران یک طبقه را تشکیل می‌داده‌اند[۳] و طبقهٔ پیشه‌وران هنوز چنان اندامی نگرفته بوده است که بتوان از آن به نام یک طبقهٔ مستقل یاد کرد. برخی از منابع مانند طبری و ثعالبی این تقسیم‌بندی را به پای جمشید افسانه‌ای می‌نویسند و برخی دیگر مانند کتاب تاج و مسعودی به پای اردشیر بابکان. با این‌همه با توجه به نقش خسرو انوشیروان در افکندن نظام نو می‌توان گمان برد که او، دست کم، به طبقاتِ از دیرباز موجود، رسمیت بخشیده است. رسمیت تاریخی این تقسیم بندی از هر زمانی که باشد، به این نکتهٔ مهم باید اشاره شود، که ایران شاید نخستین کشوری بوده باشد که در آن به «صنف» ـ در جایگاهِ گروهی که اعضای آن کار همگونی را انجام می‌دهند ـ توجه شده است. امروز هم گروه‌های گوناگون شغلی، که اعضای آن‌ها کم و بیش کار همانندی را انجام می‌دهند، نقش متبلوری دارند. یکی از نتایج این شیوه، پدیدهٔ «راسته» در ایران است، که برای آن دیگر نقاط جهان، به همانند کمتری برمی‌خوریم[۴].

۱- زامیادیشت، بند ۸. ۲- بند ۱۷.

3- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 90-91.

۴- یکی از پدیده‌های زیبای کار گروهی و تعاون، در روستاهای ایران هنوز به چشم می‌خورد: درو، یا برداشت میوه و محصول از هر نوعی که باشد، به طور دسته جمعی. طبق یک سنت دیرین، به تصمیم چند نفر ریش‌سفید، برداشت محصول، به ترتیب اولویت، گروهی انجام می‌پذیرد. یا در روستاها، چون شیر یک گاو یا چند گوسفند، نمی‌تواند چشمگیر باشد، با قراری قبلی و حساب‌شده، هر غروب شیر همهٔ روستا از آن یک خانواده می‌شود، تا برداشتی چشمگیر به وجود آید. بدون تردید این توجه به کار گروهی، ریشه در توجه کهن ایرانیان به طبقات دارد.

به برداشت‌هایی که از ریشهٔ آثرون شده است جز با تردید نمی‌توان پرداخت[1]. ولی تردیدی نیست که طبقات مردم، بی‌آن‌که رسمیت داشته باشند، سابقه‌ای کهن داشته و به دورهٔ شبانی ایرانیان برمی‌گردد. ابتدا بیشتر ایران‌شناسان چون برای آثرون قادر به یافتن ریشه‌ای استوار نیستند، با توجه به نقش آتش در آیین‌های دینی ایرانیان، این گمان را داشتند که بخش نخست این نام مرکب، واژهٔ «آتَر» (آتش) است و با تکیه بر واژهٔ «آتَر»، آثرون را آثربان / آتربان / آذربان / آتشبان به معنی پایندهٔ آتش می‌شناسند، که در نگاه نخست چندان هم بی‌پایه به نظر نمی‌آید. از آن میان: یوستی[2]، هرتسفلد[3]، پوکورنی[4]، هینتس[5]، در وِدایی: مک‌دانل[6]. این تعبیر از سوی هندشناسان نیز تایید شد. در حالی که برخی از ایران‌شناسان، مانند بارتلمه[7]، بدون توجه به واژهٔ آتش، آثرون را به صورت اسم عام پیشوای دینی می‌آورند[8]. در هر حال تمایل به حفظ تعبیر آتشبان بیشتر است[9]. ویکاندر[10]، که برای نخستین بار دست به یک بررسی همه جانبه می‌زند، عقیده دارد که ارتباط این عنوان با آتش نه از دید زبان‌شناسی میسر است و نه از نظر بار معنی؛ خود ایرانی‌ها نیز [درمتن‌های دینی] هرگز چنین برداشتی نداشته‌اند. در اوستا و متن‌های گوناگون پهلوی این عنوان، بدون توجه به وظیفه‌های گوناگون، تنها به مقام روحانی به صورت عام اطلاق شده است و برای مراتب دیگر، یا نمایندگان وهمکارانِ آثرون، نام‌های ویژهٔ فراوانی در دست است[11].

1- Boyce, A History of Zoroastrianism, I/6.

2- Justi, Handbuch der Zendsprache, 55.

3- Herzfeld, Paikuli, 91, 149, 204.

4- Pokorny, Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, 69.

5- Hinz, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen, 50; Gershevitch, "Amber at Persepolis", in Festschrift Pagliaro, 189.

6- Macdonell, The Vedic Mythology, 141.

7- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 65; id., "Vorgeschichte der iranischen Sprachen", Grundriss der iranischen Philologie, I/101.

۸- نیز نک: Bergaigne, "Etudes sur le lexiqe du Rig-Veda", JA, II/505.

9- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 9-10.

10- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran,9-14.

11- Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/260-261.

به احتمال قوی آثرون بلندپایه‌ترین مقام روحانی آیین زرتشت بوده است[۱]. در زمان ساسانیان رئیس آثرونان موبدانْ موبد خوانده می‌شد[۲]. از این‌که اهورمزدا خود را یک آثرون خوانده است، می‌توان به میزان اعتبار این مقام پی برد[۳]:

«فره ناگرفتنی آن است که آسرونان را است؛ زیرا همواره دانایی با ایشان است. هرمزد خود آسرون است. بدان روی وی را دارای فر ناگرفتنی خواند، که هرمزد در میان مینوان، مینویی تواند بودن که ناگرفت فره است. بدان روی چنین تواند بودن که او را حتی مینوان نبینند».

در خردادیشت[۴]، اهورمزدا به زرتشت آگاهی می‌دهد که [راز] منتره (افسون) را [که آموخته است] جز به پدر، به پسر یا برادر تنی و آثرون، که نیکیش پر آوازه است و پیرو آیین نیک و بهدین و پارسا است و دلیرانه در همه جا آیین می‌گستراند، به کسی دیگر نیاموزد. در زامیادیشت[5] اهورمزدا خطاب به مردمان و زرتشت می‌گوید، پاداش دارندگان فرّ ایزدی دستیابی به درخشش آثرونی است. ظاهراً آثرونانِ شرق ایران و مغانِ مادی و پارسی با هم آمیخته و با نام موبد و موبدانْ موبد شکل خاص آیین زرتشت در زمان ساسانیان را به وجود آورده‌اند[۶]. به گمان، عنوان آثروان در دوران اوستای متأخر فرهنگ مزدیسنا قوت گرفته است. در حالی که در ادبیات متأخر آیین زرتشت جابه‌جا به آثرون برمی‌خوریم، در گات‌ها هیچ اشاره‌ای به این عنوان نشده است. در یسنا ۳۳[۷] زرتشت خود را یک زَئُتَر می‌خواند. احتمالاً در زمان سرایش گات‌ها، از زَئوتَر بلندپایه‌ترین مقام روحانی برداشت می‌شده است. از این‌که زَئوتَرها الزاماً از مغان بوده‌اند هیچ گزارش موثقی در دست نیست[۸]. چون از یک‌سو دربارهٔ مقام‌های روحانی ایران باستان اطلاع چندانی نداریم و از سوی دیگر چون نویسندگان یونانی روحانیان ایرانی را با نام مغ معرفی کرده‌اند، این بحث نیز گه‌گاه به وجود آمده است که آثرونان می‌توانند

1- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 91.

2- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 99.

۳- هرمزدیشت، بند ۱۲؛ بندهش، ۱۰۹.　　۴- بند ۹.

۵- بند ۵۳.

6- Dhalla, Zoroastrian Civilization, 252, 332.

۷- بند ۶.

8- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 14 f.; Moulton, Early Zoroastrianism, 116-118.

همان مغان باشند.

در اوستای متأخر به هنگام اشارهٔ به طبقات جامعه، طبقهٔ روحانی، آثرون خوانده می‌شود. در اشارهٔ به آثرونان همواره از ابزار کار آن‌ها، مانند پَنام[۱] و بَرسَم[۲]، یاد می‌شود، اما هرگز و در هیچ‌کدام از نوشته‌های مزدیسنا اشاره‌ای به آتشبانی آثرونان نمی‌شود و هرجا که سخن از آتش به میان می‌آید تنها از این روی است که معبدهای زرتشتی و بسیاری از آیین‌های زرتشتیان طبعاً در ارتباط با آتش‌اند. در وندیداد[۳] به این نوع پیوند اشاره شده است: کسی‌را که به دروغ پَنام بندد، خْرَفْستَرغَنَه (حشره کش) و اَسْتَرِه‌مَئیری (آلت مارکشی [چاقو؟]) را به نادرست در دست گرفته و تمام شب را بی‌سرود گات‌ها خفته و بی آن‌که بیاموزد و بیاموزاند، امید به گذشتن از چینوَد[۴] را داشته و به فریب خود را آثرون نامد نمی‌توان آثرون خواند. آثرون کسی است که روز خود را با خرد می‌گذراند، مردم را از تنگاها می‌رهاند و برای رسیدن به کامیابی به بهترین شیوهٔ زندگی به فراهم آوردن آزادی مشغول است و برای رسیدن به بهشت رستگاری می‌بخشاید. در وندیداد[۵] از ابزار کار آثرونان نیز یاد شده است: بشقابِ گوشت قربانی، هاونِ هوم‌سایی، جام نوشابهٔ هوم و برسم.

ظاهراً تأمین معاش آثرونان با دینداران بوده است و آثرونان، به رغم مقام والای خود، بسیار قانع بوده‌اند. در وندیداد[۶] تغذیهٔ آثرون با سگ، که متکی به بخشش غیر است، همانند دانسته است. سگ نیز مانند آثرونان خیلی زود شاد و سپاسگزار یا ناخشنود می‌شود. با این‌که در این‌جا اطلاق‌ها از صراحت کافی برخوردار نیستند،

۱- دست‌مالی که با آن جلو دهان بسته می‌شود تا آب دهان و همچنین نفس با آتش مقدس در تماس نباشد.

۲- نک: برسم.

۳- فصل ۱۸، بندهای ۱ تا ۶.

۴- چینوَد (برگزیننده) قابل قیاس با پل صراط. در اوستا این واژه بیشتر با پِرِثو (پهلوی: پوهل) به معنی پل می‌آید. از این روی پیروان آیین آن را پل چینود (گذرگاه داوری) می‌خوانند. دینکرد (کتاب ۹، فصل ۱۹، بند ۳) یک سر این پل را بر فراز دائیتی در ایران‌ویج و سر دیگرش را بر فراز البرز می‌داند. در بُندهش (ص ۷۱): چکاد دائیتی آن است که در میان جهان به بالای یک‌صد مرد است، که چینود پل بر او ایستد. روان را بدان جای آمار کنند (نیز نک: ص ۱۱۱).

۵- فرگرد ۱۴، بند ۸.

۶- فصل ۱۳، بند ۴۵.

پیداست که قناعت برای آثرونان نقش مهمی داشته‌است[1]. گناه آزاردادن سگی به خاطر ندادن غذا به او، هم‌سنگ گناه کسی است که به آثرونی که بر او درآمده است خوراک ندهد. به این ترتیب یک آثرون همیشه می‌توانست روی غذایی که میزبان ناشناسش به او خواهد داد حساب کند[2] (اشپیگل، همان‌جا). آثرونان، یا برخی از آنان مانند درویش‌ها همواره در حال گشت‌وگذار بودند و در مقام آموزگار برای آموختن به هر جا که می‌توانستند سرمی‌زدند. سلاح آثرونان هاون، جام نوشابهٔ هوم، هوم و اوستا بود[3]. در این که آثرون یک آموزگار بوده است هیچ تردیدی نیست، اما به طوری که از بهرام‌یشت[4] برداشت می‌شود، یک آثرون دانشش‌را تنها به شاگردان خود می‌آموخت که از میان افراد خانواده یا خاندان یا قبیله یا دیگر آثرونان برگزیده می‌شد و به افراد طبقه‌های دیگر کاری نداشت[5].

احتمالاً ارتباط دینی آثرونان با توده‌های مردم با واسطه و از طریق شاگردانشان بوده است. در مجموع، با بررسی همهٔ بخش‌های آن چیزی که امروز اوستا نامیده می‌شود، چنین نتیجه گرفته می‌شود که آثرونان هرگز آتشبان نبوده‌اند و تنها می‌توانستند، به مقتضای حرفهٔ خود با آتش هم در تماس بوده باشند. با این همه دالا[6] یکی از وظایف اصلی آثرون را پرستاری از آتش می‌داند.

هیله‌براندت[7] نیز که در ریگ‌ودا، جز یک جا، پیوندی میان آثرون و آتش پیدا نکرده‌است، عقیده دارد که آثرون تنها یک عنوان برای پیشوای دینی است. بویس[8] بی‌آن‌که به ریشهٔ آثرون بپردازد با تکیه بر ویکاندر[9] ارتباط آثرون با آتش را به کلی

1- Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/560.

۲- اشپیگل، همان‌جا.

۳- وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۹؛ نک: اشپیگل، همان‌جا.

۴- بند ۴۶.

۵- برای آگاهی بیشتر نک: Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/560-565.

6- Dhalla, Zoroastrian Civilization, 122.

7- Hillebradt, Vedische Mythologie, 1/190-193.

8- Boyce, A History of Zoroastrianism, 1/6.

9- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 12-14.

منتفی می‌داند. بیلی[1] این واژه را از ریشهٔ اوستایی «آثر-» (بیم) به معنی دور دارندهٔ بیم و ترس می‌داند. این نظر، با این‌که هنوز جای بحث دارد، دارای اهمیت است. آیا آبشخور اصطلاح‌های «آثرون» و «ترسا» یکی است؟

در حال حاضر دربارهٔ قدمت این مقام بلندپایه نظر قاطعی نمی‌توان داد. در هیچ‌کدام از سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان اشاره‌ای به این عنوان نشده است و از پیشوای دینی یا مقام روحانی تنها به صورت «مگو/مغو» (مغ/موبد) یاد شده است. در گات‌ها، کهن‌ترین بخش اوستا، نیز به عنوان آثرون برنمی‌خوریم. در این‌جا این سؤال می‌تواند مطرح بشود که آیا خود زرتشت با این واژه آشنا بوده است یا نه؛ اگر چه زرتشت در اوستای متأخر نخستین آثرون خوانده می‌شود. به این ترتیب دسترسی به ریشهٔ این واژهٔ پرمعما بسیار دشوار است.

در فروردین‌یشت[2] به هنگام ستایش از زرتشت، از او به نام نخستین به جای آورندهٔ نیکی، نخستین آثرون، نخستین رزم‌آور، نخستین کشاورز و نخستین آموزنده و آموزاننده یاد می‌شود و در اشاره به تولد زرتشت می‌آید:

«خوشا به ما که یک آثرون متولد شده است»[3].

به نظر لومِل[4]، ما از سویی دربارهٔ مقام‌های روحانی ایران باستان چیزی نمی‌دانیم و از سوی دیگر زرتشت نه رزم‌آور بوده است و نه کشاورز. به این ترتیب آثرون هم نمی‌توانسته‌است باشد. زرتشت بیشتر یک زَئُتر بوده است و در این‌جا برای ستایش، از او به نام نمایندهٔ تمام‌عیار بشریت و طبقات یاد شده است. یک جا در اوستای متأخر خود زرتشت نیز به هنگام ستایش و دعا برای کی‌گشتاسپ، می‌خواهد که او دارای ده پسر شود و از این ده، سه پسر آثرون، سه پسر ارتشتار، سه دیگر کشاورز گاوپرور و پسر دهم مانند خود او (گشتاسپ) شود[5]. بدیهی است که در این‌جا، به پاس همهٔ طبقه‌های اجتماعی ایران باستان، به سه طبقهٔ معروف زامیادیشت[6] اشاره شده است. در این‌جا نیز

1- Bailey, "Armens-Indoiranica", Transactions of the Philological Soc., 1956, 89-90.

۲- بندهای ۸۸ تا ۸۹.

۳- بند ۹۴.

4- Lommel, Die Yašt's, 123, n. 1.

۵- ویسپرد، آفرین پیامبر زرتشت، بند ۵.

۶- بند ۸.

گشتاسپ مانند خود زرتشت، تنها مظهر سمبلیک طبقات است.

جالب توجه است که از سه پسری که به نام‌های ایستواَستَر، اوروَتَتَر و ورچهر زاده می‌شوند، یکی آثرون، موبد موبدان است؛ دیگری واستریوش (کشاورز) و سه دیگر ارتشتار. احتمالاً[1] این اشاره‌ها حاصل زمان‌های پس از زرتشت‌اند و حاصل زمانی که اصطلاح آثرون با بار معنی بسیار ارجمند پدید آمده است. در زامیاد یشت[2] پروردگار، همهٔ کوه‌هارا به آثرونان، رزم‌آوران و باشندگان کشاورز تقسیم می‌کند[3]. به عبارت دیگر کوه‌ها از آن همهٔ طبقات‌اند.

درگزیده های زادسپرم[4] از ۵ خیم (خوی) آثرون سخن رفته‌است: ۱. بی‌گناهی؛ ۲. گزینش اندیشه، گفتار، کردار، بازشناسی خوب از بد و دهش شایست از دهش ناشایست و تمیز پرهیزکار از گناهکار؛ ۳.دستورداری (فراگیری به راستی و دانایی)؛ ۴. یَزِش (عبادت) یعنی ستایش اهورمزدا، شناخت اندیشهٔ اوکه بن نیکی، آفرینندگی و توانایی او است؛ دیندار و به نشانهٔ دینداری کُستی به کمر بسته؛ یزش اختران و «چهارمادران»[5]؛ پاک از مردار، دشتان وگند و دیگر آلایش‌ها؛کم‌آزاری و خوش‌پیمانی... ۵. از روی میل شبانه‌روز با دروغ خود جنگیدن، از دین برنگشتن و وظیفه را از دست نهشتن.

در شرح ویژگی‌ها و وظایف آثرون هم هیچ اشاره‌ای به آتش نشده‌است. به این ترتیب این گمان بیشتر قوت می‌گیرد که عنوان آثرون پیوندی با آتش ندارد. اهورمزدا در آغاز آفرینش پاسبانی از زمین را به آذر فرنبغ ورجاوند (آثرون)، آذرگشنسپ تکاور (ارتشتار) و آذربُرزین‌مهر پرسود (کشاورز) می‌سپرد. آتش بزرگ پس از پیدایش به سه بخش شده و بر سه آتشپایه نشانده‌می‌شود که جایشان بر آذرفرنبغ، آذرگشنسپ و آذربُرزین‌مهر است[6].

ویکاندر[7] می‌گوید، صرف‌نظر از هر ریشه‌ای که برای این عنوان وجود داشته باشد، این نکته را نباید فراموش کردکه در زمان استرابون در آسیای صغیر این عنوان ناشناخته

۱- بندهش، ۱۵۲.

۲- بند ۸.

۳- نیز نک: بندهش، ۶۵.

۴- فصل ۲۷.

۵- آتش، آب، زمین و باد.

۶- همان‌جا، بند ۸۶، نیز نک: بندهش، ۹۱.

7- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 14.

بوده‌است؛ چون به این واژه، جز در اوستای متأخر که به صورت یک واژهٔ زنده به‌کار رفته است، در هیچ‌یک از لهجه‌های ایرانی برنمی‌خوریم. شکل «آسرون» در متن‌های فارسی میانه حکایت از منسوخ شدن «آثرون» در پهلوی می‌کند. ظاهراً آسرون فقط به صورت یک عنوان در سنت زرتشتی برجای مانده است. هرتسفلد[1] در سنگ‌نبشتهٔ کَرتیر به جای «آدوران (آذران/آتشکده‌ها)»، آتروان» خوانده و آن را در پیوند با آتش، آتش‌پریستار ترجمه کرده است، اما اشپرنگلینگ، همین واژه را آتشکده (آذران) می‌خواند. در حقیقت کرتیر در سنگ‌نبشتهٔ خود تنها به آتشکده‌های بی‌شماری که به فرمان شاپور ساخته شده و برای آن‌ها وقف‌نامه‌هایی صادر شده است اشاره می‌کند و اشاره‌ای به یک مقام روحانی، به نام آثرون یا آسرون، ندارد[2]. گیرشمن[3] نیز این واژه را آتروان خوانده است، اما ویکاندر[4] با هانزِن[5] موافق است که بر «آدوران» (آدران) بودن این واژه پا می‌فشارد. او می‌گوید، به این ترتیب واژهٔ آثرون در زمان ساسانیان وجود نداشته است و تنها به صورت آسرون و به منزلهٔ یک اصطلاح مذهبی به غرب ایران رخنه کرده است.

پورداوود[6] می‌نویسد، واژهٔ کاتوزیان، که فردوسی حتماً صورت درست آن را نوشته بوده، آن‌چنان خراب شده است که باید از آن چشم پوشید. همو اضافه می‌کند، شاید فردوسی به جای کاتوزی، آتوری یا آسوری نوشته بوده است؛ در هر حال مراد از این واژه موبدان و پیشوایان دینی بوده است. ظاهراً ضبط فردوسی، به مرور از سوی نساخان به شکل کاتوزیان درآمده و وارد فرهنگ‌های فارسی شده است. چنان‌که بلعمی[7] نیز نخستین گروه طبقات اجتماعی‌را دبیران و دانایان نوشته است. نخست معین[8]، بعد نوشین[9] و سپس نوابی[10]، طبقهٔ «کاتوزیان» شاهنامهٔ فردوسی[11] را، که سال‌ها دانشمندان

1- Herzfeld, Paikuli, 91, 149, 204.

۲- نک: رجبی، کرتیر و سنگ‌نبشتهٔ او در کعبهٔ زرتشت، ۶۴ تا ۶۵.

۳- نک: Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 14.

۴- همان‌جا.

5- Hansen, "Epigraphische Studien", ZDMG, XCII/441-445.

۶- مقدمهٔ ترجمهٔ گات‌ها، ص یش.

۷- تاریخ، ۱۳۰ تا ۱۳۱.

۸- مزدیسنا، ۴۰۶.

۹- واژه نامک، ۲۶۱- ۲۶۳.

۱۰- مجموعهٔ مقالات، ۲۶۰ تا ۲۶۱.

۱۱- ۱/۴۰.

زبان‌شناس و اوستاشناس به نادرستی آن پی‌برده اما به صورت درستش نرسیده بودند، همان گروه آثروان دانسته‌اند.

در بُندهش[1] اهورمزدا به هنگام نبرد با اهریمن، جامهٔ سپید می‌پوشد که شکوه آثرونی دارد. زیرا همهٔ دانایی با آثرونان است، چون اهورمزدا را خویشکاری آفرینش است و آفرینش را تنها به دانایی می‌توان آفرید. از این روی جامهٔ آثرونان سفید بود. امروز هم موبدان زرتشتی، جامهٔ سفید برتن می‌کنند که نشان دینداری، پاکی و پارسایی است. هم‌چنان که کُستی، کمربند ویژهٔ زرتشتیان، از نخ سفید پشمی، به نشانهٔ ۷۲ یسنا، بافته می‌شود. پیداست که جلوهٔ پاک این رنگ، سبب این گزینش بوده است.

بَرْسَم (بَرِشْمَن)

برسم دسته‌ای از شاخه‌های باریک و بی‌گره درخت است که موبدان به هنگام برگزاری آیین دینی و نیایش به دست می‌گیرند. علت گزیدن این وسیله، که یکی از ابزار آیینی بسیار مهم است و تصویر آن تا زمان مادها، درگورهای صخره‌ای قیزقاپان و دکان داوود، قابل پیگیری است، به درستی روشن نیست.

گزارش استرابون[2] دربارهٔ آیین قربانی و نثار آن به آتش، چنان با نوشته‌های اوستای متأخر هماهنگ است، که به هیچ روی نمی‌توان در درستی آن تردید کرد. او در این گزارش به برسم نیز اشاره می‌کند. به گمان، این اشاره درکنار اوستا، کهن‌ترین اشارهٔ مکتوب به برسم است: روی آتش چوب خشک بی‌پوست گذاشته می‌شود. آنگاه تکه‌های گزیدهٔ گوشت بر روی چوب قرار می‌گیرند. سپس آتش افروخته شده و برای جلوگیری از آن موادی به آن افزوده می‌شود. موبد تکه‌های گوشت را که بر روی شبدله یا برگ غار قرار دارند، با چوب زیبایی متبرک می‌کند و در حالی که سرود می‌خواند، مخلوطی از روغن و شیر و عسل بر روی خاک می‌ریزد. او برای تمام مدتی که سرود می‌خواند، ترکه‌هایی زیبا از شاخهٔ انار در دست دارد.

هر یک از شاخه‌های دستهٔ برسم را به پهلوی تاک و به فارسی تای می‌خوانند. برسم

۱- ص ۴۷.
۲- کتاب XV.

در اوستا به صورت بَرِسمَن و در پهلوی بَرسوم آمده که از ریشهٔ بَرِز- به معنی بالیدن و رو‌ییدن است[۱].

نوع درخت مورد استفاده روشن نیست. در یسنا ۲۵[۲] فقط به رستنی و گیاه اشاره شده است. در کتاب‌های متأخر زرتشتی، برای ساختن برسم، شاخهٔ درخت انار توصیه شده است. در فرهنگ‌ها به درخت گز و هوم هم اشاره رفته و گفته شده است، که برسم را با برسم‌چینِ شسته‌شده‌ای، که کاردی آهنین با دسته‌ای آهنین است، زمزمه‌کنان می‌چینند و آن را در بَرسَمدان پاکی که ظرفی به شکل قلمدان و از جنس طلا، نقره یا مس است قرار می‌دهند. برسمدان را «ماهروی» نیز می‌خوانند؛ زیرا قسمت بالای آن مانند دو هلال ماه است[۳]. در یسنا ۳[۴] به برسمدان اشاره شده است.

شاخه‌های برسم را با بندی که با برگ نخل بافته شده و کُستی خوانده می‌شود می‌بندند؛ همان‌گونه که هر مزداپرستی کُستی می‌بندد[۵]. تعداد شاخه‌ها در یسنا ۵۷[۶]، ۵، ۷ و ۹ آمده است، اما امروز تعداد شاخه‌های برسم، برای آیین‌های گوناگون، متفاوت است. برای خواندن وندیداد و ویسپَرِد دسته‌ای با ۳۵ شاخه، برای خواندن یشت ۲۴ شاخه، در باژ[۷] و برای خوردن ۵ شاخه و در نیرنگستان[۸] ۳ شاخه به دست می‌گیرند[۹]. به آیینِ برسم‌به‌دست‌گرفتنِ پیش از خوراک در شاهنامه نیز اشاره شده است. خسرو پرویز در میهمانی نیاطوس و یزدگرد سوم در آسیابی در مرو پیش از خوردن خوراک برسم به دست می‌گیرند.

در زمستان که شاخهٔ تازه یافت نمی‌شود، مانند هندوستان، از میله‌های برنجی نیز

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 947-949.

۲- بند ۳.

3- Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/571.

۴- بند ۱؛ نک: همو، همان‌جا.

۵- دوستخواه، اوستا، ۹۴۵/۲.

۶- بند ۶.

۷- نیایش سر سفره. در آیین زرتشت، باژ از ریشهٔ اوستایی وَچه (پهلوی: واچ، فارسی: واک، واژ، واژه، باج، واج، گواژ، گفتن) به معنی زمزمه و نیاش کوتاه (ورد) است. نک:
Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1330-1335, 1340-1342.

۸- نیایش به هنگام آرزو.

۹- فرهنگ جهانگیری، ۸۵۳/۱؛ برهان، ۲۵۶/۱.

استفاده می‌شود. گمان می‌رود که برسم از پدیده‌های جامعهٔ روستایی و ناشی از نیاز به شاخ و برگ تازه است: در وندیداد[۱] برسم به درازای خیش شخم‌زنی و به ستبری حبه‌ای گندم است و نیایشگر در حالی که برسم را بر دست چپ دارد در طول نیایش چشم از آن برنمی‌گیرد.

همانگونه که گفتیم، علت پیدایش برسم روشن نیست. باید استفادهٔ از برسم، با هر نامی که داشته است، به زمان‌های پیش از زردشت و دوره‌های کاملاً روستایی مردم ایران برگردد. در رام‌یشت[۲] هوشنگ پیشدادی در برابر برسمِ گسترده نیایش می‌کند. آیا باور به دور کردن ارواح خبیث به وسیلهٔ جاروی سنتی، که شباهت زیادی به برسم دارد، در روستاها و جوامع کوچک پیوندی با برسم دارد؟ هنوز هم در میان دیگر قوم‌های هندواروپایی، جارو نیرویی جادویی دارد و افسانه‌های بسیاری در پیوند با نیروی جادویی جارو یافت می‌شود.

اورمزد (هرمزد)، روز

نام نخستین روز از هر ماه در تقویم زرتشتی. در این تقویم هر روز از ۳۰ روز ماه به نام یکی از امشاسپندان و ایزدان نامیده شده است، که نگهبان همان روز است.

آفرینش آسمان از سوی اهورمزدا، در اورمزدروز از ماه فروردین[۳] آغاز شد و ۴۰ روز طول کشید. چهارمین آفرینش، آفرینش گیاه نیز در اورمزدروزِ مهرماه آغاز شد و هم‌چنین آفرینش پنجم، که آفرینش گوسفند بود، از اورمزدروزِ ماه آبان، ۷۵ روز به درازا کشید[۴]. هجوم اهریمن به آفرینش اهورمزدا نیز ظهر اورمزدروزِ فروردین ماه، از مرز آسمان شروع شد[۵] و بامداد اورمزدروز، مینُویِ زمین، سپندارمذِ درست‌اندیش، به نیک‌مهری همهٔ آفریدگان را، بر پرهیزگاران، دشواری تن و بر گناهکاران، پادافراهی روان می‌بخشاید[۶].

۱- فرگرد ۱۹، بند ۱۹.
۲- بند ۷.
۳- روز اول فروردین.
۴- بندهش، ۴۰ تا ۴۲.
۵- زادسپرم، فصل ۲، بند ۱.
۶- همان، فصل ۳۵، بند ۴۷.

بیرونی[۱] برای اورمزدروزِ دی‌ماه شرحی می‌آورد که حکایت از اعتبار این روز برای ایرانیان باستان دارد، که فکر می‌کردند، در این روز همهٔ کارهای نیکو انجام می‌پذیرد. در این روز شاه از تخت به زیر می‌آمد و جامهٔ سپید می‌پوشید و در فضایی باز بر فرش سپید می‌نشست و بدون یساول و قراول با هرکس که نیازی داشت سخن می‌گفت و با دهقانان و برزیگران هم‌نشینی می‌کرد و با ایشان در یک سفره غذا می‌خورد و خودرا با رعیت همسان می‌دید.

فرَوَهر

با این‌که خود زرتشت تأکیدی بر فروهر ندارد، این مفهوم که باید ریشه در زمان‌های پیش از زرتشت داشته باشد، یکی از پرمایه‌ترین مفهوم‌های فلسفی آیین زرتشت است. دربارهٔ فروهرها گفت‌وگوهای زیادی شده است. جالب توجه است که برخی از دانشمندان، بی‌خبر از کار یکدیگر، به نتیجهٔ واحدی رسیده‌اند[۲]. نیبرگ[۳] فروهر را همزاد نامیرای آسمانی هستی می‌داند و pr'whr فارسی میانه را «اِتِر» ترجمه می‌کند، که شاید منظور چیزی «اِتِرگون» باشد. «اِتِر» آدمی را به برداشت درست نزدیک می‌کند. می‌توان به جای همزاد نامیرا از «مثال» بهره گرفت. به ویژه این‌که «مُثُل» افلاتون آشناتر است. پس فروهرها مُثُل نامیرا، ازلی - ابدی و آسمانی هستی خاکی‌اند. به گونهٔ دیگر فروهرها گوهرهای دگرگونی‌ناپذیر همهٔ باشندگان دیدنی و نادیدنی‌اند.

اگر معنی فروهر را، باورِ نخست، منِ نخست و نیرویِ پویایی بگیریم[۴]، دریافتِ این

۱- آثارالباقیه، ۲۲۵ تا ۲۲۶.

۲- از پژوهشگران ایرانی، ایرانشهر (مثل افلاتون و فروهران زرتشتی، یادنامهٔ پوردواود، تهران، ۱۳۳۵، ۱۱۵ تا ۱۱۹)؛ پورداوود (یسنا، تهران، ۱۳۴۰، ۹۱/۱)؛ هومن (تاریخ فلسفه، تهران، ۱۳۴۸، ۳۹۹/۱ تا ۴۰۰)؛ مجتبائی (شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، ۱۳۵۲، ۳۸، پانویس ۱)؛ رجبی، «فروردین و فروردینگان»، ماهنامهٔ چیستا، سال اول، شمارهٔ ۸، تهران، فروردین ۱۳۶۱) کم و بیش به نتیجهٔ واحدی رسیده‌اند.

3- Nyberg, A Manual of Pahlavi, 77

۴- پیداست که این اصطلاح از دو واژهٔ «فرِه-» و «وَهَر» درست شده است. واژهٔ نخست در

←

مفهوم را آسان‌تر می‌کند. یعنی همان حرکت ذاتی که در همه چیز وجـود دارد و در فلسفهٔ افلاتون «مُثُل» (ایده، ایدهٔ نخست و به خودی خود) نامیده می‌شود. بنا بر ایـن، فروهرها گوهرهای اصلی هر باشندهٔ جهان هستی‌اند و به ماده، خواه جمادی و نباتی و حیوانی و خواه ناپیدا و نادیدنی مانند عطر، بو و خیال و زیبایی، هستی می‌بخشند. و خود هستی و بخشیدن نیز فروهر دارند! یعنی در جهان هیچ چیزی نیست که به تصور بگنجد و گوهری فروهری نداشته باشد. به تصور نگنجیدن نیز گـوهری فـروهری دارد. مسـألهٔ فروهرها در آیین مزدیسنا مسألهٔ پیچیده و پراهمیتی است و فروردین‌یشت تا حدودی به این مسأله پاسخ می‌دهد: فروهرها گوهرهای راستین، خواه جمادی، نباتی و حیوانی و خواه نادیدنی هستی و پیدایش‌اند. حتی خود اهورمزدا دارای فروهر است:

«در میان این فروهرهای ازلی، اینک فروهر اهورمزدا را می‌ستاییم که بزرگتر و بـهتر و استوارتر و داناتر و خوش‌ترکیب‌تر و در راستی بلندپایه‌تر است»[1].

البته این برداشت از جهان و شیوهٔ برخورد با هستی در همان شکل ساده و نخستین خود مانده و هنوز نتوانسته است که پرداخت به‌هنجاری به خود گیرد. گمان می‌رود که افلاتون در جهانِ مُثلی خود، با جهان‌بینی زرتشت آشنایی کافی نداشته است و فقط با گرفتن ایده از او به ساختمان فلسفهٔ خود پرداخته است. مثل این‌که هرودت باشد که چند دهه پیش از او گفته بوده است «آسمان ایران پر از فرشته است». و در مینُویِ خرد می‌خوانیم: «و اختران بـی‌شمار و بـی‌حساب دیگـری کـه آشکـارانـد، فـروهر مـوجودات گـیتی نامیده‌شده‌اند. چه همهٔ آفریدگانِ اورمزدآفریدگار که در گیتی آفـریده شـده‌انـد، چـه آن‌هایی که زاینده‌اند و چه آن‌هایی که روینده‌اند، هر تنی را متناسب باگوهرش فروهری پیدا (معین) است»[2].

شاید بی‌پایه نباشد که دارمستتر می‌کوشد تاگات‌ها را برگرفته از افلاتون بداند[3]، در

← هندی باستان parah، فارسی باستان -para (از پیش، پیش‌ها)، پهلوی پار، پری (مانند پارسال و پریشب)، آلمانی vor، انگیسی before، روسی pred، لاتینی prae، pro است و واژهٔ دوم در هندی باستان -var، اوستایی -var، پهلوی واوَر (باور)، آلمانی wahr، believe l، روسی vare، لاتینی verus به معنی باور است.

۱- فروردین‌یشت، بند ۸.

۲- ص ۶۷.

۳- نک: امیرمهدی بدیع، یونانیان و بـربرها، ۱۲۸/۱ تـا ۱۲۹؛ پـانوسی، تـأثیر فـرهنگ و جهانبینی ایرانی بر افلاطون، ۶ به بعد.

حالی که از بیشتر نشانه‌های موجود چنین بر می‌آید که در این‌جا عکس قضیه صادق است. تنها همین باید کفایت کند که زمان سرایش ستون فقرات فروردین‌یشت بسیار کهن‌تر از آثار افلاتون است. علاوه بر این، آبشخور فروردین‌یشت، باورهای دینی یک ملت است و آبشخور جهان‌بینی افلاتون ذهن خلاق و پویای فیلسوفی است که مخاطب او تنها معدودی فیلسوف و مشتی خوانندهٔ احتمالی بوده است. شاید حتی در روزگار افلاتون و سده‌های نخست پس از او، جمعیت قابل ذکری او را نمی‌شناخته‌اند و حتماً با گفته‌های او، کسی از یونانیان نیایش نمی‌کرده است.

در باور ایرانیان، فروشی‌ها به هنگام آفرینش وجود داشته‌اند. آن‌ها پیش از جهان وجود داشته‌اند و همان‌گونه که آن‌ها در آغاز حاضر بودند، در پایان نیز حاضر خواهند بود. فروشی‌ها در این جهان وظیفه‌ای آن‌جهانی بر عهده دارند[1]. فروشی‌ها، اگر هم از دید رده‌بندی پایین‌تر از امشاسپندان و ایزدان‌اند، از پایه‌های بنیانی آیینی‌اند که زرتشت آورده‌است[2]. زرتشت حتی پیش از چشم گشودن بر جهان و به هنگام تولد از سوی فروهرها پاسداری می‌شد. هنگامی که زرتشت می‌خواهد چشم بگشاید، دیوها می‌خواهند او را بکشند، اما فروهر زرتشت، مانند مردی دلیر، از او پاسبانی می‌کند[3].

همان‌گونه که در فروردین‌یشت می‌بینیم، فروهرها با این همه توانایی، نیازمند قالب‌های زمینی خویش‌اند، یا انسانِ عصر تدوین فروردین‌یشت، چون خود آفرینندهٔ خالق خود است، سرانجام او را نیازمند خویش می‌شناسد و به میزبانیش کمر می‌بندد، و آیین میزبانی و مهمان‌نوازی را پی‌می‌افکند! انسانِ خوگرفتهٔ به نیاز نمی‌تواند منکر نیاز باشد. آن هم نیاز به شیر و پوشاک[4]! بند ۲۲ فروردین‌یشت را گزیده‌های زادسپرم[5] کمی زیباتر و شیواتر بازمی‌گوید: «فروهر رویاننده، که دست و پای برویاند و نری و مادگی پدید آورد و رگ و پی بسازد و استخوان‌ها را به هم پیوند دهد و راه‌گذر پدید آورد، که در او روزن گشاید، همانند است به بنّا که خانه سازد». تنها یک فروهر است که هنوز پیکر مادی نیافته است و آن فروهر سوشیانت موعود است. در پایان هزارهٔ هوشیدرماه

1- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 304.

۲- نک: فروردین‌یشت.

۳- دینکرد، کتاب نهم، فصل ۲۴، بند ۷.

۴- نک: فروردین‌یشت، بند ۲۲.

۵- فصل ۲۹، بند ۲.

است که فروهر سوشیانت به پیکر مادی خود خواهد پیوست و رستاخیز به دید خواهد آمد و مردمان برخواهند خاست و جهان از پیری و فرسودگی رها خواهد شد[۱]. برداشت آیین زرتشت از «جهان و هر چه در اوست» با همهٔ سادگیش، شیوا و رسا و رخنه‌گر است! حافظ می‌فرماید که دیده است چگونه فرشتگان سرشتهٔ گِل آدم را به پیمانه می‌زنند و شنیده است که از ازل و از نخستین دم آفرینش و پیدایش گنبد مینا، جام جهان‌بین همراه آدمی بوده است[۲]! و سعدی می گوید: نشان بر تختهٔ گیتی نبود از عالم و آدم / که جان در مکتب عشق از تولّای تو می‌زد دم.

در آیین زرتشت عمر هر دورهٔ از جهان ۱۲ هزار سال، در ۴ بخش ۳ هزار ساله است. در ۳ هزار سالهٔ نخست، تنها فروهرها در جهانی مینوی و عاری از ماده و قالب مادی می‌بودند و بس[۳]. در ۳ هزارهٔ دوم به خواست اهورمزدا، فروهرها اندام مادی می‌یابند و قالب مادی می‌پذیرند و بدینسان جهان مادی و انسان پدید می آید[۴]. از این پس فروهرها نگهبان تن مادی خویش می‌شوند. شمار این فروهرها به اندازهٔ همهٔ باشندگان است. فروهر انسان‌ها، پس از جدا شدن روح از هیولای مادی، راهیِ جهانِ بالاتر می‌شود[۵]، اما در جهانِ بالا همواره در پیوندی مینوی با هیولای مادی خود است و

۱- نوآوری بزرگ و گستاخانهٔ زرتشت با فروشی‌ها به هستی معنی می‌دهد. رستاخیز اندیشه‌ای آراینده برای آفریدن امید و بی‌کران‌ساختن هستی است. هنوز اندیشه‌ای زیباتر و گهربارتر از اندیشهٔ بی‌کرانی به مغز آدمی راه نیافته است. زیرا در بی‌کرانی است که درستی و دادگری، میدان تکاپو می‌یابند و فرزانگی اندام می‌گیرد و ستایش ارزش می‌یابد.

۲- «شیخ ما گفت خداوند تعالی پیش از آن که این کالبدها را آفریند، جان‌ها را به چهل هزار سال بیافرید و در محل قرب بداشت و آنگاه نوری بر ایشان نثار کرد و او دانست، که هرجا، از آن نور، چه نصیب یافت. و آن نصیب ایشان را نواخته می‌داشت، تا در آن نور می‌آسودند و در آن پرورده می‌گشتند» (اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، ۲۵۶، به نقل از جنیدی، زروان، ۹۵).

۳- بندهش، ۳۵.

۴- برداشت آفرینش روح پیش از آفرینش انسان در دین یهود قابل توجه است. نک:

Everyman's Talmud, 78, 374.

۵- «در دوران اهریمنی چون مردم می‌میرند، تن به زمین و جان به باد، آیینه (هیولا) به خورشید، روان به فروهر پیوندد، تا روان ایشان را توانِ میراندن نباشد» (بندهش، ۴۸).

در پایان هر سال، در ششمین گَهَنْبار، که هَمَسپَهمَئِدیَم[۱] (هَمَسپَدمَدِم) نامیده می‌شود، برای سرکشی از بازماندگان هیولای مادی خود فرود می‌آید. از این روی است که جشن نوروز را که جشن آغاز سال است، جشن فروهرها و جشن فروردین نامیده‌اند. باور به فرودآمدن فروهرها در پایان هر سَال، سبب شده‌است که ایرانیان باستان و زرتشتیان، هر سال ۵ روز پیش از پایان سال، برای ششمین گهنبار و ۵ روز پس از پایان سال برای پنجهٔ کبیسه، روی‌هم‌رفته ۱۰ روز با شیر و پوشاک میزبان فروهرهای خاندان خود باشند[۲]. آن‌ها با روشن کردن آتش و ساختن تنورهٔ دود بر بام‌ها، فروهرها را به خانه‌های خویش راهنمایی می‌کردند. آتشی که امروز به نادرستی آتش چهارشنبه‌سوری نامیده می‌شود، در پیوند با همین دود و آتش و «سور»[۳] برای فروهرها است. اصطلاح چهارشنبه‌سوری پیش از اسلام نمی‌توانسته‌است وجود داشته باشد. گذشته از واژهٔ شنبه که ریشه‌ای سامی دارد، روزشماری پیش از اسلام، به جای شمردن نام‌های هفته، با شمارش نام‌های روز انجام می‌گرفت[۴].

۱– در باور پیروان آیین زرتشت، اهورمزدا جهان را در ۳۶۵ روز و در ۶ گَهَنْبار آفریده است (بندهش، ۴۰). در نخستین گهنبار (مَدیوزَرِم = میان بهار)، در روز دی به مهر، از اردیبهشت ماه، آسمان آفریده شد. در گهنبار دوم (مَدیوشَم = میان تابستان)، یعنی ۶۰ روز بعد، در روز دی به مهر، از تیرماه آب آفریده شد. ۷۵ روز بعد، در گهنبار سوم (پتیه شهیم = گردآوری غله)، در روز انیران، از شهریورماه، زمین شکل گرفت. ۳۰ روز بعد، در چهارمین گهنبار (اَیاسْریم = بازگشت به خانه)، در انیران‌روز، از مهرماه، گیاه رویید. ۸۰ روز بعد، در گهنبار پنجم (مَدیاریم = میان سال)، در بهرام روز، از دی ماه، جانوران آفریده شدند و سرانجام ۷۵ روز بعد، در ششمین گهنبار (هَمَسْپَتْمَدَم = حرکت همهٔ سپاه)، در واپسین روز کبیسهٔ سال، آفرینش انسان انجام گرفت). (برگردان نام گهنبارها از بهار، اساطیر ایران، ۷ تا ۸).

۲– «فروشی‌های نیکِ توانایِ پاکِ اَشَونان را می‌ستاییم، که هنگام هَمَسپَدمَدِم از آرامگاه‌های خویش بیرون شتابند و ده شب پیاپی آگاهی یافتن را در این‌جا به سر برند» (فروردین یشت، بند ۴۹).

۳– سور در پهلوی به معنی سرخ است. معلوم نیست که در این‌جا مراد از سور سرخ است یا مهمانی. البته چون سور به معنی مهمانی واژه‌ای مغولی است، به گمان، سرخ منطقی‌تر است.

۴– «و چون امیرِ سدید منصور بن نوح به مملکت بنشست، اندر ماه شوال سال ۳۵۰ به جوی مولیان، فرمود تا آن سراها را بار دیگر عمارت کردند و هر چه هلاک و ضایع شده بود بهتر از

←

امشاسپندان

در آیین زرتشت شش تن از دختران و پسران اهورمزدا و بزرگترین فرشتگان آیین، که با خود اهورمزدا (هرمزد)، تشکیل گروه «هفت‌تنان» آسمانی را می‌دهند، امشاسپند خوانده می‌شوند. از همین روی تعداد انجمن امشاسپندان راگاه ٦ و زمانی با احتساب اهورمزدا ۷ می‌آورند، که خود نشانگر اهمیت امشاسپندان در آیین زرتشت است. برخی خواسته‌اند با تکیه بر عدد ۷، امشاسپندان را با فرهنگی بابلی در پیوند بدانند، در صورتی که عدد ۷ در دورهٔ هندواروپایی نیز عددی مقدس بوده‌است. هندوان نیز گروهی از خدایان هفتگانه دارند. به‌گمان، نام امشاسپندان، مانند نام اهورمزدا، صفتی است که به حقیقتِ وجودی آن‌ها نزدیک‌تر است. در حقیقت نام اصلی امشاسپندان فراموش‌شده و تنها صفت‌های آن‌ها بر جای مانده‌است؛ مانند نام خدایان سَکایی که هرودت[1] به آن‌ها اشاره می‌کند[2].

امشاسپندان فرشتگان دستیار اهورمزدا در ادارهٔ امور جهان‌اند. پیداست که با نام این امشاسپندان مهم‌ترین کارهای جهان به ٦ و با احتساب اهورمزدا به ۷ گروه اصلی تقسیم شده است. البته. با ایزدانِ یاورِ این امشاسپندان، به زیر مجموعهٔ امور هفتگانه نیز اندیشیده شده است. این تقسیم‌بندی حتماً به دوران پیش از زرتشت برمی‌گردد، که در دستگاه جهان‌بینی زرتشت با نظمی تازه پذیرفته شده است. صرف نظر از خلاء زمانی میان گات‌ها و اوستای متأخر، امشاسپندان و ایزدان آیین زرتشت در اوستای متأخر نقشی متبلورتر دارند.

واژهٔ مرکب امشاسپند از سه جزء حرف نفی «اَ»، «مِشَه» (مرگ) و سْپِنْتَه (سود،

← آن به‌حاصل کردند. آنگاه امیرِ سدید به بارگاه بنشست و هنوز سال تمام نشده بود، که چون شب سوری بود، چنان که عادت قدیم است، آتشی عظیم افروختند. پاره‌ای آتش بجست و سقف سرای درگرفت و دیگر باره جملهٔ سرای بسوخت و امیر سدید هم در شب به جوی مولیان رفت ...» تاریخ بخارا، ۳۷.

1- IV/59.

۲– نک: کریستن‌سن، مزداپرستی در ایران قدیم، ۴۲؛

Markwart, Untersuchungen zur Geschichte von Iran, 90.

مقدس، درمان‌بخش)، به معنی نامیرای نیکوکار، یا نامیرای مقدس درست شده است[1].

نامیرایانِ مقدس عبارتند از:

۱. وُهومنه (بهمن: اندیشه یا خرد نیکو)[2]،

۲. اشه‌وهیشته (اردیبهشت: بهترین فضیلت یا راستی)[3]،

۳. خْشَثْرَه وَئیریَه (شهریور: شهریاری دلخواه [آرمان شهرداری])[4]،

۴. سْپِنْتَه آرمَئیتی یا اسپندارمذ (اسفند: بجااندیشِ مقدس)[5]،

۵ و ٦. هَئوروَتات (خرداد: کمال) و امِرتات (امرداد، مرداد: بی‌مرگی)[6].

معلوم نیست که چرا، در مقایسه با دیگر امشاسپندان به خرداد و مرداد، که همواره با هم نامیده می‌شوند، کمتر اشاره می‌شود. گمان می‌رود که افزودن اهورمزدا به گروه ٦ گانهٔ امشاسپندان، تنها برای دست‌یافتن به عدد مقدس ۷ انجام می‌گیرد.

از ٦ امشاسپند یادشده، آرمَئیتی، هَئوروَتات و امِرتات، مؤنث و امشاسپندبانواند و سه دیگر خنثی. صفت‌های «وُهو» (خوب، بِهْ)، «وَهیشتَه» (بهترین)، «وَئیریَه» (باور) و «سْپِنْتَه» در نام‌های ۴ امشاسپند نخستین، که بیشتر از آن دو دیگر بر سر زبان‌اند، آن قدر زیاد به‌کار رفته که به مرور بخش جدایی ناپذیر نام این امشاسپندان شده‌اند (بهمن، اردیبهشت، شهریور و اسفند).

درگات‌ها، با این‌که تقریباً در همهٔ بندها به نام‌های امشاسپندان بر می‌خوریم، خود واژهٔ امشاسپند به‌کار نرفته است. ظاهراً در یکی از دوره‌های پس از گات‌ها، از بزرگترین مینوان دین زرتشت، جمع امشاسپندان را به وجود آورده‌اند. به این ترتیب، اگر هم خود این فرشتگان سابقه‌ای هندوایرانی و غیرزرتشتی دارند، اصطلاح امشاسپند پدیده‌ای زرتشتی است. در هپتن‌هائیتی یا هفتن‌یشت، که نیایشی برای ۷ امشاسپند است و پس از گات‌ها کهن‌ترین بخش اوستا است، برای نخستین بار به واژهٔ امشاسپند بر می‌خوریم[7].

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 145.

۲– نک: بهمنگان.

۳– نک: اردیبهشت و اردیبهشتگان.

۴– نک: شهریورگان.

۵– نک: اسفندگان و اسپندارمذ.

6- Jackson, "Die iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, II/634.

۷– یسنا ۳۷، بند ۴.

چون هنوز هیچ دلیلی بر برگرفته شدن دین زرتشت از دینی دیگر به دست نیامده است، صرف نظر از هندوایرانی یا آریایی بودن[1] بیشتر امشاسپندان، باید که زرتشت، سازگار با آیین و بینش خود، با تکیه بر باورهای آریایی - باستانی، برای این امشاسپندان هویتی نو و دگرگون اندیشیده‌باشد[2]. فرشتگان جاویدان زرتشت چنان به پیکر اهورمزدا پیوند خورده‌اند که اغلب مانند صفت‌های او تجلی می‌کنند[3]. نیبرگ[4] معتقد است که در هفتن‌یشت، با مرحلهٔ کهن‌تری از مفهوم امشاسپند روبه‌رو هستیم. به نظر او در این‌جا هنوز امشاسپند، بدون قید تعداد، مفهومی کلی است برای خدایان و نیروهای ایزدی.

به‌گزارش بُندهش[5] در آغاز آفرینش، چون هرمزد این ٦ امشاسپند را فراز آفرید، خود نیز با ایشان برترین و هفتمین بود. آنگاه از ایشان پرسید، چه‌کسی آنان را آفریده است. کسی پاسخ نداد. سه بار پرسش تکرار شد. پس اردیبهشت و سپس، به پیروی از او دیگر امشاسپندان، هرمزد را آفرینندهٔ خویش خواندند. و چنین شد که نخست، خدایی را به هرمزد، اردیبهشت داد و هرمزد، اردیبهشت را بُن همهٔ مینوان قرار داد. فهم مطلب کمی دشوار و پیچیده است. به هر روی، به این ترتیب، بنا بر اساطیر ایرانی، امشاسپندان به خدایی هرمزد رای می‌دهند و انسان مسیر و جهت زندگی خود را، که مبارزه با اهریمن است، به اختیار می‌گزینند. در واقع، پذیرفتن هرمزد به خدایی به اختیار است. در حالی که فرمانروایی اهریمن بر پایهٔ غلبه و سلطه و زور نهاده شده است[6]. به روایت بُندهش[7] هرمزد آسمان را نیز به نشان ٦ امشاسپند، به ٦ پایه قرار داد، که جایگاه امشاسپندان در ششمین پایه، پیوسته به بارگاه هرمزد در روشنی بی‌کران، قرار دارد. هرمزد آفریدگان گیتی را نیز به شش نوبت آفرید. نخست آسمان، دوم آب، سوم زمین، چهارم گیاه، پنجم گوسفند، ششم مردم و هفتم آتش، که فروغش از روشنی بی‌کران‌گاه هرمزد است.

1- Burrow, "The Proto-Indoaryans", JRAS, 1973, 123 f.; Thieme, "Die vedischen Aditya und die zarathutrischen Aməša Spənta", Zarathustra, ed. Schlerath, 67 f..

2- Boyce, A History of Zoroastrianism, 22 f..

۳- نک: پایین‌تر.

4- Die Religionen des alten Iran, 280.

۵- ص ۱۱۱.

۶- بندهش، ۱۶۳، بهار، پانویس ۱۷.

۷- ص ۲۸.

به دو سبب، به هنگام اشاره به امشاسپندان، ترتیب نام آن‌ها با ترتیب مراحل آفرینش برابر نیست: یکی به سبب همسان نبودن اعتبار معنوی امشاسپندان است. مثلاً با این‌که بهمن و اشه پاسدار پنجمین و هفتمین مرحلهٔ آفرینش‌اند، پس از هرمزد بالاترین مقام را در میان امشاسپندان دارند؛ سبب دوم ناشی از آهنگ و جفت‌بودن پاره‌ای از مراحل آفرینش است. مثلا آسمان با زمین و آب و گیاه به‌گونه‌ای طبیعی جفت‌اند. در نتیجه پاسداران آنان شهریور و اسفند، یا خرداد و مرداد نیز، پس از سه امشاسپند بزرگ می‌آیند.

امشاسپندان مانند اعضای یک شورای نیرومند آسمانی، یاران اهورمزدا در ادارهٔ جهان‌اند. از سوی اهورمزدا سروش نیز در این انجمن عضویت دارد و هر یک از امشاسپندان برای انجام هر چه بهتر وظیفهٔ خود، چند ایزد همکار و یاور نیز دارد. پیداست که انسان ایران باستانی تصور می‌کرده‌است که حتی کارهای آسمانی را هم به تنهایی نمی‌توان انجام داد. در پشت این برداشت گونه‌ای از صداقت پنهان است. و همین تلقی به ظاهر کوچک، نشان‌دهندهٔ عمق میدان دید انسان ایران باستانی است.

همهٔ امشاسپندان، هم‌گفتار، هم‌کردار و هم‌پنداراند و آفریننده و پدر همهٔ آنان اهورمزدا است[۱]. امشاسپندان جانشینان اهورمزدا در خلاقیت‌ها و برنامه‌ریزی‌های مربوط به ادارهٔ جهان‌اند[۲]. شاید بتوان امشاسپندان را جلوه‌های گوناگون، یا پاره‌ای از «پیکر» اهورمزدا به شمار آورد. در فروردین‌یشت[۳] به روشنی می‌آید که اهورمزدا در ترکیب امشاسپندان تجلی می‌کند. در متن پهلوی یادگار جاماسپ[۴] شاید بتوان به این برداشت نزدیک شد. در این‌جا آفرینش امشاسپندان همانند روشن کردن مشعلی به کمک مشعل روشن دیگری دانسته شده است. به‌گزارش دینکرد[۵] به هنگام دین‌پذیری گشتاسپ امشاسپندان بهمن و اردیبهشت[۶] حضور داشتند و پس از آن درکاخ شاه مسکن گزیدند. آفرینش زرتشت به وسیلهٔ امشاسپندان از یک سو حکایت از گسترهٔ قلمرو و توانایی امشاسپندان در باور زرتشتیان دارد و از سوی دیگر نشان‌دهندهٔ پیوند زرتشت با

۱- فروردین‌یشت، بند ۸۳؛ زامیادیشت، بند ۱۶.

۲- زامیادیشت، بند ۱۸.

۳- بند ۸۳.

۴- فصل ۳، بند ۷.

۵- کتاب ۷، فصل ۴، بند ۷۵.

۶- نیز نک: زادسپرم، فصل ۲۴، بند ۴.

امشاسپندان است. به روایت دینکرد[1] امشاسپندان زرتشت را به صورت «مینویی» آفریدند و فروهرِ او را که دارای دهان و زبان سخنگو و دارای سری سخنگو بود در میانِ او نهادند. امشاسپندان، برای انتقال فروهر زرتشت از عالم مینو به این جهان، ساقه‌ای از گیاه مقدس هوم به بلندی یک مرد ساختند و فروهر زرتشت را به درون آن بردند. سپس آن را از روشنایی بی‌پایان برداشتند و بر کوه اساطیری اَسْنَوَنْد، که جای آن آذربایجان ذکر شده است نهادند. سی‌صد و سی سال مانده به پایان سه هزارهٔ سوم جهان، دو تن از امشاسپندان، بهمن و اردیبهشت، به شکل موجودهایی این‌جهانی درآمدند و برای بسته‌شدن نطفهٔ زرتشت وارد عمل شدند[2].

زرتشت پیش از رسیدن به پیامبری، به راهنمایی بهمن در انجمن امشاسپندان شرکت کرد. در این انجمن، هنگامی که زرتشت از اهورمزدا، از نیک، نیک‌تر و از همه برتر پرسید، اهورمزدا نام امشاسپندان را نیک، دیدار ایشان را بهتر و فرمانبرداری از ایشان را از همه برتر خواند[3]. چنین پیداست که در این انجمن اهورمزدا خود نیز یک امشاسپند است. سپس هر کدام از امشاسپندان به مقتضای وظیفه‌ای که داشت به زرتشت اندرز داد[4].

زرتشت در طول ۱۰ سال، یعنی تا ۴۰ سالگی، که سال آشکار کردن دین بود، ۷ بار با اهورمزدا و امشاسپندان گفت‌وگو کرد[5]. این‌که به گزارش وِجَرْکَرد دینی[6]، زرتشت پیش از پیامبری ۱۰ سال هم‌سخن اورمزد و امشاسپندان بوده و از همه چیز آگاه شده است، نیز نشان از نقش امشاسپندان در باور زرتشتیان دارد.

امشاسپندان دارای دو شخصیت مینوی و مادی‌اند. در جهان مادی هر یک از آنان مسؤولیت خاص خودرا دارد: بهمن (وهومنه)، با یاری ایزدان: ماه، گوش و رام، نگهداری از جانوران سودمند؛ اردیبهشت (اشه وهیشته)، با همکاری ایزدان: سروش و بهرام، حراست از آتش؛ و شهریور (خشثره وئیریه)، با همپشتی ایزدان: مهر، آسمان و

۱- کتاب ۷، فصل ۲، بند ۱۵ به بعد.

۲- نیز نک: آموزگار - تفضلی، اسطورهٔ زندگی زرتشت، ۳۸ تا ۴۱.

۳- زادسپرم، فصل ۲۳. بند ۳.

۴- زادسپرم، فصل ۲۳؛ دینکرد، کتاب ۷، فصل ۳، بند ۵۱ به بعد.

۵- نک: دینکرد، کتاب ۷، فصل ۴، بند ۲ به بعد؛ زاردشت‌نامه، بیت ۵۲۴ به بعد؛ شهرستانی، الملل و المحل، ۶۰۱ به بعد.

۶- بند ۱۶.

انیران[۱]، سروری فلزات را بر عهده دارد. اسفند (آرمئیتی)، به‌کمک ایزدان: آبان، دین و اَرد، فرشتهٔ نگهبان زمین است و خرداد (هئورتات)، به یاری ایزدان: تِشتَر، فروردین و باد؛ و مرداد (امرتات)، با همکاری ایزدان؛ رَشن، اشتاد و زامیاد، فرشته های نگهبان آب‌ها و گیاهان‌اند امشاسپندان رَوان یکدیگر را می‌بینند و فکر و اندیشهٔ یکدیگر را می‌خوانند و اندیشه و راه آن‌ها روشن است. امشاسپندان درخشنده، تیزبین، بلندبالا، توانا، دلیر، جاودان و مقدس آفریده شده‌اند[۲].

امشاسپندان در بهشت، مانند اهورمزدا، بر تختی زرین می‌نشینند[۳]. هرمزد (اهورمزدا) که خود برترین امشاسپند است در بالا قرار می‌گیرد و سه امشاسپند مذکر، یعنی بهمن، اردیبهشت و شهریور در سمت راست و سه امشاسپند مؤنث، یعنی اسپندارمذ، خرداد و امرداد در سمت چپ هرمزد، و سروش، که گاه هفتمین امشاسپند به شمار می‌آید، در پیش روی هرمزد می‌ایستد[۴]. این یاران نزدیک هرمزد وظیفه دارند که در روز واپسین آفریدگان مادیِ هرمزدآفریده را از دستبرد اهریمن و دستیاران ناپاکش بپایند و هر یک بر رقیبِ معنویِ اهریمن‌زادهٔ خویش پیروز شود. در تقویم زرتشتی - ایرانی هریک از امشاسپندان ماهی به نام خود دارد. یکی از روزهای هر ماه نیز به نام یکی از امشاسپندان است. روز اول هر ماه: هرمزد، روز دوم: بهمن، روز سوم: اردیبهشت، روز چهارم: شهریور، روز پنجم: اسفند، روز ششم: خرداد و روز هفتم: مرداد نامیده می‌شود. روزهای دیگر به نام دیگر ایزدان است. فقط دو امشاسپند اردیبهشت و خرداد هرکدام یشتی ویژهٔ خود دارند. با توجه به اینکه حتی برخی از ایزدان همکار امشاسپندان دارای یشتی خاص خود هستند، به‌گمان یشت‌های دیگر امشاسپندان از میان رفته‌اند. به روایت بُندهش[۵] هر امشاسپندی را گُلی است: یاسمن از آن هرمزد است، یاسمن سپید از آن بهمن، مرزنگوش از آن اردیبهشت، شاه اسپرغم از آن شهریور، پلنگ‌مُشک

۱- نک: انیران.
۲- فروردین یشت، بندهای ۸۲ تا ۸۴.
۳- وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۳۲.
۴- بندهش، ۸۸؛ نیز نک:
Jackson, "Die iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, 635.
۵- ص ۸۸.

(بیدمشک) از آن اسپندارمذ، سوسن از آن خرداد و چَمبگ از آن مرداد. در فرهنگ‌های پارسی امشاسپند به صورت امشاسفند، امهسپند و امهوسفند نیز آمده است.

لومِل که ضمن مقاله‌ای مفصل[۱] به ارتباط میان عناصر پنجگانهٔ چوب، آتش، خاک، فلز و آب با امشاسپندان پرداخته است، عقیده دارد که جز وهومنه، بقیهٔ امشاسپندان از دورهٔ هندوایرانی و حتی پیش‌ترانده[۲].

اردیبهشت

دومین امشاسپند از شش امشاسپند و یکی از بزرگترین امشاسپندان آیین زرتشت است. او فرشته‌ای است که در جهان خاکی نگهبان درستی، پرهیزگاری، پارسایی، تقوا، پاکی، نظم و سرانجام اخلاق به معنای عام کلمه است. همین مفهوم است که از آن در دین مزدیسنا، پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک برداشت‌شده‌است[۳]. اردیبهشت از اسم معنای اشه(ارته)، راستی و فضیلت، و صفت تفضیلی وهیشته (بهتر، بهشت)، درست شده‌است: راستی بهتر. در اوستا اشه مفهومی‌است، درست نقطهٔ مقابل دروغ[۴] و سرانجام اشه‌است که به فرمانروایی دروغ پایان خواهد داد[۵].

اشه در حقیقت تمام جان‌مایهٔ آیین زرتشت است و به قول نیبرگ[۶]، هستهٔ اصلی دین

1- Lommel, "Die Elemente im Verhältnis zu den Ameša Spenta", Zarathustra, ed. Schlerath, 377-396.

۲- نیز نک:

Roth, R., Die höchsten Götter der arischen Völker", ZDMG, Leipzig, 1852, VI/69-71; Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/31 f.; Thieme, "Die vedischen Aditya und die zarathutrischen Aməša Spənta", Zarathustra, ed. Schlerath, 397-412; Duchesne-Guillemin, Religion of ancient Iran, 70; Lommel, "Rezension von: B. Geiger, Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprunglische Bedeutung", Zarathustra, ed. Schlerath.

3- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 229-238.

۴- یسنا ۴۹، بند ۳.

۵- یسنا ۴۸، بند ۱؛ نک:

Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 230.

6- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 330;

آریایی به طور اعم است. از اهمیت اشه این‌که، در اوستا ۱۸۰ بار تکرار می‌شود و در گات‌ها کمتر بندی است که بدون این واژه شکل گرفته باشد و اردیبهشت بیشتر از هر امشاسپندی بر زبان زرتشت جاری می‌شود. به قول بارتولومه[1]، گاهی انسان از کثرت معنا و تعدد برداشت و تلقی، برای دست‌یافتن به معنای واقعی اشه، دچار حیرت و اشکال می‌شود. تمام قدرت خداوندگاری، به‌کمک یا از طریق اشه به منصهٔ ظهور می رسد و اعمال می‌شود و اهورمزدا گناهان آشکار و پنهان را با واسطهٔ اشه می‌بیند[2]. زرتشت در گات‌ها[3] اردیبهشت را سرود می‌گوید و برای نگهبانی از روان، به همراهی منش نیک، با آگاهی می‌گوید که با تمام توان و توش خواهد کوشید، تا دین اشه آموخته شود. اشه صراط مستقیم است و اردیبهشت جهان‌افزا است[4] و خورشیدوش، راستی درخشان است[5]. خرداد و امرداد، دو یار راستی‌افزا، به‌کمک اشه سبب اشاعهٔ خرد اهورمزدا می‌شوند[6]. کهن‌ترین سند مکتوب دربارهٔ اشه، سنگ‌نبشتهٔ خشیارشا(۴۸۶-۴۶۵پیش‌ازمیلاد) در تخت‌جمشید است[7]. در این‌جا خشیارشا می‌گوید که او همه‌جا معبدهای دیوان را ویران کرده است و اهورمزدا و ارته (اشه) را با فروتنی پرستش می‌کند. اشه با این‌که یک واژه بیش نیست، به مثابهٔ قانون اساسی پرصلابتی، شیوهٔ نگهداری اهورمزدا از جهان است و راستی و درستی در چرخش و گردش زمان است. هنگامی که اهورمزدا به ستارگان گردش می‌دهد و به ماه افزایش و کاستی، اردیبهشت است که حضور دارد[8]. به میانجیگری اردیبهشت است که اهورمزدا در آفرینش جهان نخستین، گیاهان را می‌رویاند[9]. در حکایت تولد زرتشت، بهمن و اردیبهشت، هر دو در کنار اهورمزدا قرار

← نیز نک: Lommel, Die Yašt's., 48.

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 238.

۲- یسنا ۳۱، بند ۱۳.

۳- یسنا ۲۸، بندهای ۳ تا ۴.

۴- یسنا ۳۳، بندهای ۵ و ۱۱؛ نک:

Gray, "The foundations of the Iranian religions", JCOI, XV/28.

۵- یسنا ۳۲، بند ۲.

۶- یسنا ۳۳، بند ۹؛

Nyberg, Die Religion des alten Iran, 132.

7- XPh, 5; Kent, Old Persian, 151.

۸- یسنا ۴۴، بند ۳.

۹- یسنا ۴۸، بند ۶.

دارند[1] و نقش اردیبهشت در تولد زرتشت و پس از رسیدن به پیامبری، در گرویدن ویشتاسپ به او، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اشه قانونی است دگرگونی‌نا[2] پذیر و جاودانی، و بالاخره اشه فضیلت، تقوا و قابلیت است و تقریبا، بدون تفاوت، همانی است که در فلسفهٔ افلاتون با نام آرته (لاتینی: راتوس)، جان تمام فلسفهٔ افلاتون است. به عبارت دیگر اشه هنر است و با تکیه بر همین باور است که فردوسی می گوید، هنر نزد ایرانیان است و بس[3]. بُندهش[4] پا را فراتر می‌گذارد: اردیبهشت دیوان را از مجازات بی‌دینان بیش از گناهی که ایشان را است، باز می‌دارد. اردیبهشت بهترین پرهیزگار بی‌مرگ و بخشندهٔ برکت است. به کمکِ اردیبهشت پرهیزگاران به بهشت می‌روند و هرکس به اندازهٔ نیکویی خود ارجمنداست. «نخست خدایی را به هرمزد، اردیبهشت داد... و آنگاه هرمزد اردیبهشت را بُنِ همهٔ مینُوان فرازگماشت». بویس[5] عقیده دارد که در متن پهلوی، با کلمه‌های بهمن (بِه) و بُن (تَه) بازی شده است. واضح است که چنین نظری نمی‌تواند پایه‌ای علمی داشته‌باشد. از هیچ جای اوستا و ادبیات پهلوی چنین برنمی‌آید که در میان امشاسپندان، اردیبهشت مقام آخر را داشته باشد. بیرونی[6] معنی اردیبهشت را به عربی «الصدقُ خیرٌ» آورده است. با این که بهمن نخستین امشاسپند آیین زرتشت است، اما در سراسر اوستا، اردیبهشت جایگاه برتری دارد و اغلب، به صورت زیباترین امشاسپند، مورد ستایش قرار می‌گیرد[7]. اهورمزدا با این امشاسپند مجموع صفات ثبوتیهٔ خودرا متجلی می‌سازد و به این اعتبار، اردیبهشت اوج برداشت ایران باستان از اهورمزدا و نیروی برتر ماوراءالطبیعه است. اهورمزدا با فعلیت و سببیت اردیبهشت است که بر اریکهٔ اهورایی تکیه می‌زند[8]. بنا بر بُندهش[9]، اردیبهشت پس از

۱– دینکرد ۷، فصل ۲، بندهای ۱۷، ۱۸، ۲۵.

۲– همان‌جا، فصل ۴، بندهای ۸۵ تا ۸۶.

۳– فردوسی، ۴۳۱/۷.

۴– ص ۱۱۱.

5- Iranica, II/390.

۶– آثارالباقیه، ۲۱۹.

۷– یسنا ۲۸، بند ۹؛ یسنا ۲۹، بند ۱۰؛ اشتادیشت، بند ۸.

8- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 131 f..

۹– ص ۴۹.

هرمزد و بهمن، سومین نیروی بازدارندهٔ نیروی اهریمن است، که آفرینش مادی آتش با اوست. اردیبهشت در نقش فرشتهٔ آتش نیز، مانند خود آتش مطهر و سمبل پاکی است[۱].

زرتشت، ضمن نیایش اهورامزدا و گفت‌وگویی با او، می‌گوید در برابر آتش و به کمک راستی (اشه) است که خویشتن را باز می‌شناسد[۲]. نقش اردیبهشت در اندام انسانی نیز جالب توجه است. در حالی که جان و هوش و بوی از آن هرمزد است و گوشت از آن بهمن، رگ و پی از آن اردیبهشت است[۳]. اردیبهشت نیز مانند امشاسپندانِ دیگر گُلی از آن خود دارد و آن گل معطر و دارویی مرزنگوش است[۴].

اردیبهشت‌روز، روز سوم هرماه خورشیدی در تقویم ایرانیان باستان و زرتشتیان است.

فروردینگان

با این که هر یک از ماه‌های سال یک یا چند جشن کوچک و بزرگ دارند، جشن‌های نوروز و مهرگان و سده[۵] از تبلور ویژه‌ای برخوردارند و از میان این ۳ جشن، فروردین یا نوروز، به سبب گردش و چرخش سال از کهنه به نو و برای این‌که روز نویی را برای ایرانیان آغاز می‌کند، بزرگ‌ترین جشن میهنی شده‌است. از این روی، نوروز، که با روز نخستش، روزِ «نو» ایرانیان است، نویسندگان سده‌های نخستین دورهٔ اسلامی را بیشتر از آیین‌های دیگر به سوی خود کشیده است. فراوانی گزارش‌ها و افسانه‌ها، کار بررسی را، به سبب نیاز به گزینش سره از ناسره دشوارتر می‌کند.

خود افسانه‌ها آن قدر اهمیت ندارند که میل به آفریدن آن‌ها. روی‌آوری ایرانیان سده‌های نخستین به افسانه و پیوندزدن آن به نوروز، در جای جایِ کوشش ایرانیان برای پاسداری از یک آیین کهن به چشم می‌خورد.

روزهای نوروزی روزهای میزبانی از فروهرها است. از این روی است که این ماه را فروردین نامیده‌اند. باور به فرود فروهرها در پایان هر سال، سبب شده است که ایرانیان باستان و پیروان زرتشت، ۵ روز پیش از پایان سال، به سبب ششمین گَهَنبار و ۵ روز پس

۱- یسنا ۴۳، بند ۴؛ بندهش، ۱۱۲؛ شایست نا شایست، ۲۱۰، ۲۱۳.

۲- یسنا ۴۳، بند ۹.

۳- بُندهش، ۱۲۶.

۴- همان‌جا، ۸۸.

۵- نک: پایین‌تر.

از آن به سبب کبیسه یا نوروزی، روی هم ۱۰ روز، میزبان فروهرها باشند و با شیر و پوشاک از آن‌ها پذیرایی کنند[1].

کوشش برای یافتن تاریخ آغاز نوروزکاری بیهوده است. در دوره‌ای نیاز به میزان و آهنگ، هنجاری دیگر پدید آمده است. با این همه به خوبی روشن است که در ارتباط نوروز نباید در پی چیزی بغرنج و پیچیده باشیم. آیین نوروز، مانند پدیدآمدن یک جوانه یا شکوفه، آرام و بی‌صدا و در نهایت سادگی، به خودی خود در جامعه‌ای ساده و روستایی پدید آمده است و از این روی نمی‌تواند، آغازی بغرنج داشته باشد.

چوپانان با چارپایان خود و کشاورزان با زمین‌های دیمی و آبی و درختان خود، هر قدر هم که ساده و ناآگاه باشند، به سبب پیوند تنگاتنگِ آهنگ شب و روز و گردش ماه و سال و چرخش سرما و گرما باکارشان، نمی‌توانند با آهنگ پیوستهٔ دگرگونی‌های طبیعتِ پیرامون خود بیگانه باشند. آن‌ها دریافته بودند که گوسفند در زمان معینی می‌زاید و زمین در زمان معینی می‌رویاند و بار می‌آورد. برف و باران زمان معینی دارد و شکوفه زمانی همیشگی. زندگی چوپانان و کشاورزان در پیوند است با آهنگ و هنجار شب و روز، سرما و گرما، آیش زمین و زدن شکوفه، چرخش زمین و ستارگان و بالاخره گردش روزگار. بنا بر این یکی از میزان‌هایی که آشنایی با آن به خودی خود پدید می‌آید، آشنایی با زمان آیش است و زایش و آشنایی با این واقعیت که طبیعت پیوسته و در فاصله‌های معینی دگرگون می‌شود و مانند آدمی کار خود را از نو آغاز می‌کند. آشنایی دیرین آدمی با شیوهٔ کار طبیعت، سبب می‌شود که از شکوفه‌ای تا شکوفهٔ دیگر و از این زایش تا زایش بعدی را، واحدی از عمر خود به شمار آورد. مثلاً بداند که گاوش ۵ شکوفه زاییده است، یا دخترش ۵ بهار است که زنده است. او دریافته‌است که هر آغازی در طبیعت، از دم آغاز رو به پایان دارد، برای آغازی دیگر.

و انسان وابسته به طبیعت، با نزدیک‌شدنِ ته کشیدن کندویش، بار دیگر به یادکشت و کار بیفتد و شکوفه و کندوی زنبور. آدمی تجربه می‌کند که نباید در انتظار رویش دوبارهٔ دندانی که ریخته است باشد، اما می‌تواند چشم به راه شکوفه‌ای که افتاده است باشد. چنین می‌شود که سرانجام روزی، به سبب ویژگی‌های نهفته در خود، تبلوری ویژه

۱- فروردین یشت، بندهای ۵۱ تا ۵۲.

می‌یابد و آغاز سالی نو می‌شود.

بنابراین، نوروز در آن گذشته‌های دور، سالگرد طبیعی چوپانان و کشاورزان بوده است، که رفته رفته، برای فراهم‌آوردن مرزی درخور، با آیین و سپس با آیین‌هایی همراه شده‌است. و بنابراین، نوروزَ نخست آیینی بوده است چوپانی و روستایی. بعدها بوده‌است که توانمندان و فرمانروایان در نوروز و گردش سال حکمتی یافته‌اند و به آن آرایشی ویژه بخشیده‌اند. به ویژه این‌که دریافت بهرهٔ توانمندی و مالیات هم در پیوندی تنگاتنگ با نگاهداشت حساب تکرار سال بود.

همهٔ ساخت و آرایش آیین ویژهٔ نوروز نیز نشان از چوپانی و روستایی‌بودن آن دارد. ماهی نمایندهٔ جانوران است و سبزی نمایندهٔ برآیند تلاش کشاورزان. ماهی کوچک‌ترین جانور بی‌آزاری است که آسان و با اندک تیمار در دسترس است و در آب که شرط اصلی ادامهٔ کار چوپانان و کشاورزان است، می‌زید و با توجه به اکراه ایرانیان باستان از آزار جانوران و دربندکشیدن آن‌ها، قفس آبی‌اش قفس اسارت نیست و هوای زندانش آب حیات است. و سبزی از دیرباز، شاید از پیش از پیدایش نوروز، برای روستاییان نبض سال نو را گرفته است. روستاییان کشاورز با رویانیدن چندگونه تخم در پیاله‌های گوناگون، هم نزدیک شدن زمان رویش را می‌آزمودند و هم از نوع رویش درمی‌یافتند که باید در آن سال کدام دانه را بیشتر بکارند. رفتاری که امروز به صورت سنت بر جای است. پس، جدا از رقم «۷» که رقم مقدسی است، هفت سینی (یا هفت پیالهٔ) نوروز یادگار کاشت آزمایشی بذرهای گوناگون است[۱]. گزارش بیرونی سند خوبی است:

«...و هر کس از راه تبرک به این روز در طشتی جو کاشت. سپس این رسم ایرانیان پایدار ماند، روز نوروز در خانه ۷ صنف از غلات در استوانه بکارند و از روییدن این غلات به خوبی و بدی زراعت و حاصل سالیانه حدس بزنند»[۲].

جاحظ[۳] نیز گزارشی همانند دارد:

در گذشته ۲۵ روز پیش از نوروز، در دربار شاه دوازده استوانه از خشت می‌ساختند و در هر کدام دانه‌ای جداگانه می‌کاشتند، تا پس از درو و برداشت، ببینند که کدام دانه برای سالی

۱- چنان که گفته شد، برخی کوشیده اند رقم «۷» را از آنِ فرهنگ سامی بپندارند، اما اشاره به این‌که داریوش و یارانش ۷ تن بودند که بر بردیا شوریدند، شاید سودمند باشد.

۲- آثارالباقیه، ترجمهٔ فارسی، ۲۸۳. ۳- الماحسن الاضداد، ۳۶۲.

که در راه است، بهتر و شایسته‌تر است.

با پایان گرفتن آیین‌های نوروزی، هفت صنف از سبزه را در ۷ طشت یا سینی (=چینی) و نیز ماهی را به کرانه و خود رود می‌سپارند و به آن‌ها شانس ادامهٔ زندگی می‌بخشند.

پس از چوپانان و روستاییان، به مرور پیشه‌وران و ارتشتاران و شاهان نیز به جرگه می‌پیوندند و رفته رفته بر آیین‌های نوروزی افزوده می‌شود. به گمان، شاهان هخامنشی نوروز را در تخت‌جمشید، با شکوه زیادی برگزار می‌کرده‌اند. شاید نگاره‌های هیأت‌های نمایندگی ساتراپی‌های گوناگون و پیشکش‌های آن‌ها مربوط به نوروز باشد. پیش از خوانده‌شدنِ لوح‌هایِ گلیِ خزانهٔ تخت‌جمشید، گمان می‌رفت که این نگاره‌ها حتما مربوط به نوروزاند و تخت‌جمشید برای همین منظور ساخته شده است، اما امروز می‌دانیم که تخت‌جمشید مقرّ، دربار و سازمان دیوانی بوده و شاهان تنها زمستان را در شوش و تابستان را در همدان می‌گذرانده‌اند. این‌که بر نظریه برگزاری نوروز در تخت‌جمشید قانع نیستیم، به این سبب است که احتمال دارد شاهان هخامنشی نوروز را به خاطر سردی هوا در شوش می‌گذرانده‌اند.

ایرانیان پیش از اسلام و زرتشتیان، خرداد روز (ششم فروردین) را نوروز خردادی و نوروز بزرگ می‌نامیدند. با این‌که هنوز هزاره یا سدهٔ تولد زرتشت را نمی‌دانیم، این روز، به باور زرتشتیان و به نوشتهٔ متن‌های پهلوی، زادروز زرتشت است. بُندهش[1] می‌نویسد:

«پیداست که اگر آن روز تن را جامهٔ نیکو دهند و بوی خوش بویند و مُروایِ (تفألِ) نیک کنند و بر نشیمن از جای ریمَن و از مردم بد دور بوند و آب‌ها را بخش کنند و ستایشِ گاه‌های روز را که اَیزَنام[2] و اَسنیه‌نام[3] اند، انجام دهند، آن سال نیکویی بدیشان بیش رسد و بدی را از ایشان بیش دور سازد».

خردادروز که واپسین روز جشن بزرگ نوروز است، نوروز خاصه نیز نامیده می‌شود. زرتشتیان جشن میلاد پیامبر خود در این روز برگزار می‌کنند. در متن پهلوی «ماه فروردین، روز خرداد»[4]، اورمزد، در پاسخ زرتشَت، که چرا مردمان خردادروزِ فروردین را از دیگر روزها گرامی‌تر می‌دارند، می‌گوید، زیرا به خردادروز به فروردین

۱- ص ۱۱۶؛ نیز نک: اساطیر ایران، ص ۵۶.
۲- گروه ۳۰ ایزدی که روزهای ماه به نام آن‌ها است.
۳- گروه ایزدان فرمانروای ۵ بخش روز. ۴- ایران کوده، شمارهٔ ۱۶.

به جهانیان جان دادم[۱] و در این روز ایران و انیران پدید آمدند. کیومرث و هوشنگ اندر جهان به پیدایی آمدند و در همین روز کیومرث، اَرِزور[۲] را بکشت و هوشنگ اهرمن دروغ رابرای مدت ۳۰ سال اسبِ سواری خودکرد[۳]. روز ششم فروردین بود که مهر و مهربانی از زمین فراز رستند[۴] و جَم به جهانْ جوانیِ بی‌پایان بخشید و برای مردگان استودان‌ها ساخت[۵]. در این روز فریدون جهان را تقسیم کرد. روم را به سلم[۶] داد و

۱- برداشت ایرانیان از آفرینش انسان در دیگر دین‌های پس از زرتشت نیز دیده می‌شود. بیرونی (آثارالباقیه...، ترجمهٔ فارسی، ۲۸۲) می‌نویسد: «این روز ششم ماه، روز نوروز بزرگ است، که نزد ایرانیان روز بزرگی است و گویند که خداوند در این روز از آفرینش جهان آسوده شد... در این روز زرتشت توفیق یافت که با خداوند مناجات کند» (قابل قیاس با تورات، سِفر پیدایش، باب اول).

۲- در مینُویِ خرد (فصل ۲۷، بند ۱۶) ارِزور (ارِزورا) نام دیوی است که به دست کیومرث کشته شد. در دادستان دینیک (فصل ۲۷، بند ۱۵) این کوه در شمال قرار دارد که به گمان باید آن را در دماوند و کوه‌های شمالی فیروزکوه جست. در بُندهش (ص ۷۱ تا ۷۲) ارِزور چکادی است بر دروازهٔ دوزخ، که باشگاه و کنام دیوان است. پیدا نیست که نام کوه از دیو است، یا نام دیو از کوه. این را نیز گویند (زادسپرم، فصل ۵۰)، که در روز رستاخیز دادار پوست ارزور را با همه گونه فلز پرکند (نیز نک: کریستن‌سن، نخستین انسان، ۶۸ تا ۷۰). گزارش بیرونی (آثارالباقیه، ترجمهٔ فارسی، ۱۴۲، ۱۴۱ تا ۱۴۲) از کشته شدن ارِزور به دست کیومرث یکی از سندهای خوب اسطوره شناسی ایران است:

«اهرمن را پسری بود به نام خَزوره [ارزور] و این پسر به فکر کشتن کیومرث شد و کیومرث او را بکشت». نخست اهریمن «کیومرث را به زمین زد...و بر روی او افتاد. سپس از کیومرث پرسید، من می‌خواهم تو را بخورم، از کجای تو آغاز کنم؟ کیومرث گفت، از پای من شروع کن، تا آن که مدتی کم به حسن و خوبی جهان نظر نمایم. چه، می‌دانست که اهرمن گفتار او را به طور وازگون به کار خواهد بست. و این بود که اهرمن شروع کرد و کیومرث را از سر مشغول خوردن شد، تا آن‌که به جایگاه تخمدان و ظروف منی در پشت او رسید، که دو قطره منی از پشت کیومرث به زمین ریخت و ریباس از آن روييد و میشی میشانه، که به منزلهٔ آدم و حوا هستند، از میان این دو بوتهٔ ریباس متولد شدند». به گمان بیرونی به جای اَکوان دیو (اَکمن)، اهرمن آورده است.

۳- در گزارش بیرونی (همان‌جا)، سرانجام کیومرث بر اهریمن چیره شد و ۳۰ سال سوار بر او گرد جهان گشت.

۴- به گمان اشاره به مشی و مشیانه است (نک: پانویس صفحهٔ پیش).

۵- «در این روز بود که جمشید به اشخاصی که حاضر بودند امر نمود و به آنان که غایب بودند

←

→ نوشت، که گورستان‌های کهنه را خراب بکنند و گورستان‌های تازه‌ای سازند و این کار در ایرانیان باقی ماند» (بیرونی، همان‌جا، ۲۸۳). در این‌جا باید منظور از «نو»، «گونه‌ای دیگر» باشد. البته نه حتماً در تصور بیرونی. ظاهراً در زمان بیرونی که دانشمندی فرهیخته بوده است، هنوز وجود خط بسیار قدیم انگاشته می‌شده، که او بدون تردید به نامه نوشتن جمشید اشاره می‌کند.
۶- درخشانی (همان‌جا) در پژوهشی ژرف به باوری شایسته رسیده است. بجاست، در این‌جا که از سلم یاد می‌شود، این باور نیز، باحذف منبع‌های فراوان آن، آورده شود:
«تقسیم آریاییان و سپس مهاجرت آنان به سوی خاور و باختر در تاریخ سنتی ایران جای پا دارد که نمایانندهٔ ستون فقرات قوم‌های ایرانی است. روایت‌های ایرانی چنین می‌گویند که ثرَئیتَونَ (فریدون)، نیای آریاییان، سرزمین خود را میان سه پسر خود بخش کرد. سرزمین‌های باختری را به سَرم (فارسی و عربی سَلم)، خاور را به تور و ایران و هند را به پسر جوان‌ترش ایرج سپرد.
سرزمین سرم یا سلم در اوستا سَئیریمه نامیده می‌شود که به‌معنی کشورهای باختریست و در برابر آن از سرزمین‌های آریایی و تورانی نام برده شده است. پس توران، ایران و سلم[ان] نام سرزمین‌های خاور تا باختر بود، که مردمانشان در آغاز از یک تیره بودند. از این سه نام، نام‌های توران و ایران هنوز زنده است. بر پایهٔ منبع‌های ایرانی کشورهای سلم (سلمان) زیستگاه مردم اَروماثیک (رومیان) بود. نامیدن کشور سلم در همان منبع‌ها به‌شکل اَروم مؤید همین امر است و به گمان از دید ایرانیان، سلم از دوران ساسانی به‌نیای رومیان (روم شرقی در آسیای صغیر) تبدیل شده است. روایت دیگری که سرچشمهٔ دجله را در کشور سلم می‌داند، نیز مؤید همین امر است. افزون بر آن سرمت‌ها که زیستگاهشان میان دریاچه آرال و رود ولگا بود و نیز اسلاوها و بلغارهای ساکن کرانهٔ دانوب نیز وابسته به‌سلم‌اند. در برابر سلم در باختر، در سوی دیگر، یعنی در محال خاوری ایران، تور بر سرزمین توران فرمان می‌راند، که همان فرمانروایی سکاهای خاوری تا تخارستان است که مرز آن سیر دریا بود. بر پایهٔ این روایت‌ها، مرزهای ایران در باختر به دجله و در شمال خاوری به سیردریا می‌رسید. بر این پایه و نیز با توجه به بررسیِ پیشِ رو، آریاییان باختری و شمال خاوری در آن سوی اینان می‌زیستند.
روایت مربوط به سه‌پاره شدن آریاییان در دوران کهن که بر پایهٔ گاه‌نگاری بازسازی شدهٔ تاریخ سنتی ایران حدود نیمهٔ هزارهٔ سوم پیش از میلاد روی داده است، دارای ارزش تاریخی آشکار است. نخست بسیار آموزنده است که سکاهای باختری نیز در بارهٔ سه‌پاره شدن سرزمین آغازینشان روایتی همانند داشتند. هرودت از این قوم که در کنار رود دانوب می‌زیسته است، گزارش می‌دهد و می‌گوید که آنان ۱۰۰۰ سال پیش از آن دوران از سکاهای خاوری جدا شده و هم‌اکنون دیگر زبان یکدیگر را نمی‌فهمند. به گمان، همین سکاهای باختری بودند که در آغاز هزارهٔ دوم پیش از میلاد بر سِسوستریس (سلسلهٔ دوازدهم مصر) تاختند که از آن در گزارش‌های مورخین اروپایی به‌تفصیل سخن رفته است. اشاره به‌این قوم در نفرین‌نامه‌های مصریان، در پیوند با همان دوران است که حلقه‌ای
←

ترکستان و تور و ایرانشهر را به ایرج[1]. روز ششم فروردین سمبل‌های نامردمی کشته می‌شوند. از آن میان اژدهاک به دست سام نریمان[2] و افراسیاب تورانی به دست کی‌خسرو سیاوشان[3] و در این روز کی‌خسرو با شکوه تمام به گَرْزْمان (بهشت) شد[4]. و در این روز منوچهر و آرشِ شیواتیر بخشی از ایران‌زمین راکه به دست افراسیاب افتاده بود، از او بازستدند و بر پایهٔ دلاوری افسانه‌ای آرش یکی از زیباترین افسانه‌های حماسی ایران پرداخته شد. دیگر از تقدس این روز این که در خردادروزِ فروردین زرتشت معراج کرد و به همپرسگی اورمزد رسید. و بالاخره در این روز زرتشت فرمان پیامبری یافت و در این روز پشتیبان بزرگ او، گشتاسپ، دعوت او را پذیرفت.

به نوشتهٔ بیرونی[5] چو جم درگذشت، پادشاهان همهٔ روزهای این ماه را در ۶ بخش جشن گرفتند[6]. پنج روز نخست ویژهٔ پادشاهان بود، پنجهٔ دوم از آنِ بزرگان (دهقانان و ارتشتاران)، سوم از آنِ کارکنان ویژهٔ شاهان، چهارم برای ندیمان و درباریان، پنجم برای تودهٔ مردم و پنجهٔ ششم از آن برزگران. این تقسیم‌بندی کم و بیش مانند تقسیم

← به‌زنجیر شاهدهای حضور سکاییان در خاور باستان می‌افزاید. تورات نیز به شاه‌نشین سالم که شاید همان اورشلیم باشد، اشاره دارد که به گمان به‌دست قوم سلم که آموریان نیز از آنان بودند بنیان گذاشته شده است. این پنداشت با گزارش تورات مبنی بر این‌که پدر اورشلیم را یک آموری (آموریت) می‌داند، هم‌آهنگی دارد. نام کوه سلمی نیز به روشنی از نام همین قوم سلم گرفته شده است».

همان‌گونه که در بالا یادآور شدیم، ترجمهٔ فارسی کتاب گران‌بهای درخشانی به زودی منتشر خواهد شد. جا دارد که مورخان ایرانی به لذت‌بردن از آن بسنده نکنند و به جای تمجید، اگر نکته‌ای را ضعیف می‌بینند گوشزد کنند و در صورت تأیید، با نوشته‌های خود بر قوت آن بیفزایند.

۱- نک: مستوفی، ۸۳ تا ۸۴.

۲- مستوفی (ص ۸۴) با تفاوتی اندک می‌نویسد: «در عهد او (فریدون) گوش فیل دندان، برادر ضحاک بر ولایت بربر مستولی شد و دعوی خدایی کرد. فریدون، سام بن نریمان را به جنگ او فرستاد و میانشان محاربات عظیم برفت، اما ظفر سام را بود و گوش به مطاوعت درآمد».

۳- مستوفی، ۹۰: «کیخسرو در طلب او (افراسیاب) از دریا بگذشت و او را گرد جهان می‌گردانید، تا در آذربایجان دریای چیچست بر دست هوم زاهد اسیر شد. کیخسرو او را و برادرش گرسیوز را به منزل فنا رسانید».

۴- نک: پایین‌تر: آبریزان.

۵- همان‌جا، ۲۸۴.

۶- پیش از اسلام، ماه را به ۶ پنجه بخش می‌کردند.

بندی پیش از اسلام است. در این‌جا چهار طبقهٔ اجتماعی[1]، با احتساب شاه، پنج طبقه شده است[2]. بیرونی در دنبالهٔ گزارش خود به آیین‌های پنجهٔ شاهان می‌پردازد[3].

پیش‌بینی شده‌است که بسیاری از خوشایندها نیز در خردادروزِ ماه فروردین روی خواهند داد[4]. برای نمونه، در این روز ۱۸ چیز در ۱۸ سال به خسرو هرمزان خواهد رسید[5].

پیوند جشن آبسالان با نوروز بیشتر است یا با تیرگان؟

آبسالان جشن از یادرفته‌ای است که به گمان پیوند تنگاتنگی با جشن‌های فروردین ماه و نوروز دارد. شاید پرداختن به این جشن برای آشنایی بیشتر با ریشه‌های نوروز سودمند باشد. با این همه این جشن را می‌توان با جشن تیرگان و آب‌پاشان نیز بررسی کرد. آبسالان با نام‌های گوناگون بهارجشن، جشن کوسه برنشین (رکوب‌الکوسج، خروج‌الکوسج)، جشن آب‌پاشان و جشن روباه (یوم‌الثعلب)، یکی از جشن‌های ایران باستان برای طلب باران است که به قول بیرونی[6] پادشاهان کیانی آن را بهارجشن می‌نامیدند.

این جشن با اندکی دگرگونی آیینی در بیشتر منطقه‌های خشک همانند دارد. مانند استسقا در فرهنگ سامی[7]. متأسفانه به سبب نبود کبیسه‌گیری درست و به هنگام، بیشتر جشن‌ها و آیین‌های ایران باستان، به ویژه جشن‌های در پیوند با آب و آتش از نظر زمان

۱- نک: بالاتر.

۲- به گمان مراد از تودهٔ مردم، پیشه‌وران است و مراد از بزرگان ارتشتاران. فقط جای روحانیان را کارکنان شاه و ندیمان و درباریان گرفته است.

۳- ص ۴۸۵: آیین ساسانیان چنین بود که شاه روز نخست را بار عام می‌داد، روز دوم دهقانان بلندپایه را همراه خانواده‌هایشان به حضور می‌پذیرفت، روز سوم برای بزرگان سپاهی (ارتشتاران) و روحانی (آثرونان) جلوس می‌کرد، روز چهارم درباریان و خاصان، روز پنجم خانواده و ندیمان خود را می‌دید و سرانجام در روز ششم آسوده‌بال برای خود نوروز می‌گرفت و جز اهل انس و سزاوارانِ خلوت کسی را نمی‌پذیرفت. آنگاه هدیه‌هایی را که در روزهای گذشته برایش آورده بودند، می‌خواست و آنچه را که خود می‌پسندید به خزانه می‌فرستاد و مانده را میان مهمانان تقسیم می‌کرد.

۴- نک: ماه فروردین، روز خرداد، ۹ به بعد.

۵- خسرو پسر پرویز (خسرو پرویز، ۵۹۵ تا ۶۲۸ میلادی). بنابراین چنین باید باشد که متن «ماه فروردین، روز خرداد» در زمان خسرو پرویز نوشته شده است. اما چرا ۱۸ چیز، روشن نیست!

۶- آثارالباقیه، ۳۴۲ تا ۳۴۳.

۷- نک: سورهٔ بقره، ۲/ ۶۰؛ سورهٔ اعراف، ۷/ ۱۶۰.

و شیوهٔ برگزاری درهم آمیخته‌اند. بیرونی[1] در گزارش جشن‌های آذرماه، به برنشستن کوسه می‌پردازد و یادآوری می‌کند که آذرماه به روزگار خسروان، اول بهار بوده است. از همین روی همهٔ جشن‌هایی که در کنار آبسالان نام برده می‌شوند، گاهی به تنهایی نیز در گوشه و کنار ایران برگزار می‌شوَند و بسا واژهٔ آبسالان از یاد رفته است.

هنوز دانشمندان دربارهٔ معنی درست این واژهٔ مرکب هم‌سخن نیستند. تفضلی[2] این واژه را، که پازند آن به صورت «آوساران» آمده است، «بهاران یا هنگام بهار [؟]» ترجمه می‌کند. ظاهراً این نام در متن‌های پهلوی تنها یک بار، در مینُویِ خرد[3] به صورت آبسالان (آپسالان) آمده است:

«...نیکی گیتی همچون ابری است که در روز بهاری [؟] (آبسال) آید که به هیچ کوه باز نپاید».

پیداست که تفضلی، مترجم مینُویِ خرد، دربارهٔ آبسالان بیشتر از هرکسی پژوهش کرده است[4]. او در تلاش خود برای دست‌یافتن به معنی درست، در متن ترجمهٔ مینوی خرد، این واژه را «روز بهاری» و در حاشیهٔ متن «بهاران» و در واژه‌نامهٔ مینوی خرد «بهاران، هنگام بهار» معنی کرده است[5].

وِسْت همین واژه‌را در ترجمهٔ انگلیسی مینُویِ خرد، «روز بارانی» ترجمه کرده است[6]. نیبِرگ[7]، یک بار این نام را اَپی ساران (روز توفانی [از شدتِ باران]) و بار دیگر[8] آن را «آپ ساران» به معنی «بارانی» خوانده است[9]. مک کنزی[10] این واژه را «آفسالان) ضبط کرده و آن را «آبسالان، بهاری» ترجمه کرده است.

شعری از ناصرخسرو فاش می‌کند که این جشن بیشتر در پیوند با نبود آب است، تا با بهار سبز و خرم:

همی تابد ز چرخ سبز عیّوق   چو آتش بر صحیفهٔ آبسالی[11]

۱- التفهیم، ۲۵۶.
۲- واژه‌نامهٔ مینوی خرد، ۱۵، انتشارات توس.
۳- فصل ۱، بند ۹۹.
۴- نک: تفضلی، آبسالان، ۴۲-۴۵.
۵- همان‌جاها.
۶- فصل ۲، بند ۹۹.
7- A Manual of Pahlavi, I/19.
8- Nyberg, A Manual of Pahlavi, I/146; II/28.
۹- قس: تفضلی، آبسالان، انجمن فرهنگ ایران باستان، سال ۴، شمارهٔ ۱، تهران، ۱۳۴۵، ۴۳، که هیچ‌کدام از این برداشت‌ها را مناسب نمی‌داند.
10- Mackenzie, A Concise Pahlavi Dictionary, 33.
۱۱- نک: دهخدا: آبسالان.

در یکی از قصیده‌های ابونواس[1] که اواسط سدهٔ ۲ هجری سروده شده است، در بیت

بحق المهرجان و فرخروز ابسال الکبیس

یک جشن باشد، تا حدودی مارا به حل معما نزدیک می‌کند. در این‌جا به سه جشن باستانی ایران، یعنی مهرگان، نوروز و ابسال‌الکبیس سوگند یاد شده‌است. مینوی[2] که خود این قصیده را حدود ۱۳۰۹ شمسی از روی نسخهٔ شِفِر بازنویسی کرده است برخلاف دیگر «فارسیات» ابونواس دربارهٔ این واژه اظهار نظر نمی‌کند. از این‌که جشن ابسال در کنار دو جشن بزرگ ایرانی یاد شده‌است، پیداست که این جشن از نظر اعتبار هم‌سنگ دو جشن دیگر بوده است؛ به ویژه این‌که صفت «فرخروز» به ابسال درخشندگی ویژه‌ای بخشیده است. در عربی: «کبس»، سریانی: «کْبَش»، عبری: «کابس»، آرامی: «کبش»، اکدی: «کَباسو» به معنی یورش ناگهانی و فشار آوردن آمده است[3] و باید که واژهٔ کابوس با این واژه هم‌ریشه باشد.

به این ترتیب، به ظن قوی آبسال چیزی جز آبسار (آبشار) و آبریز[4] نمی‌تواند باشد، که در شعر ابونواس با صفت «کبیس» تأکید شده است[5]. یعنی باران پر هجوم و پرشتاب[6]. بارانی که معمول فصل بهار است و در ناپایداری همانند نیکی گیتی است[7]. ظاهراً «پْسالا» در ختنی[8] و «پسرلی» در پشتو[9] که به معنی بهار آمده است، به خاطر رگباری بودن بیشتر باران‌های بهاری است. به عبارت دیگر این امکان وجود دارد نام بهار در پشتو و ختنی از رگبار گرفته شده باشد.

در ریگ ودا[10] آپسال به صورت آپسارا آمده است[11] که بر سر راه گیسوبلند

۱- مینوی، «یکی از فارسیات ابونواس»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، سال ۱، شمارهٔ ۳، تهران، ۱۳۳۳، ۶۷.

۲- همان‌جا، ۶۴.

۳- مشکور، فرهنگ تطبیقی، ۷۴۴/۲.

۴- نک: سنایی: دوستی ز آبریز چرخ ببر زانکه آن گه تهی بُوَد گه پُر

۵- نک: ابن منظور، لسان‌العرب، ۱۹۰-۱۹۱؛ روحی البعلبکی، المورد، ۸۸۶، ۱۰۹۵.

۶- قابل مقایسه با وابل در عربی.

۷- نک: مینوی خرد، همان‌جا.

۸- برهان ۷/۱، حاشیهٔ معین.

۹- ایازی، پشتو لغتونه، کابل، ۱۳۱۰، ۱۴۱.

۱۰- کتاب ۱۰، فصل ۱۳۶، بند ۶.

۱۱- شاید به معنی ابر یا رگبار.

(خورشید) قرار دارد. گمان هنینگ[۱] دربارهٔ یکی‌بودن این واژه با «اوپه‌سرد» (آغازگر سال) در فارسی باستان و نیز این‌که برهان آبسالان را به معنی باغ آورده است، قابل دفاع نیست؛ مگر اینکه منبع تازه به دست آید. اگر در «آبسال‌الوهار» ابونواس[۲] واژهٔ «الوهار» به سبب تأکید و یا ضرورت شعری نیامده بوده باشد، آبسال را می‌توان تنها، بدون قید زمان، رگبار ترجمه کرد و از معنی «بارانی»، «روز بهاری»، «بهاران» و «روز توفانی»[۳] صرف نظر کرد. از این روی حذف «روز» ضروری است که در متن پهلوی مینوی خرد[۴]، قید «روز» در «آبسالان روز» در دست است. با تکیه بر «بسان بلبل اندر آبسالان» فخرالدین اسعد گرگانی[۵] نیز نمی‌توان آبسالان را به طور مطلق بهاران پنداشت. بیرونی[۶] نیز آورده ابسال را با صفت «وهاری» است. جالب است که سومین ماه سیستانی و تقویم نوروزی شهریاری، به نامیده جای خرداد[۷]، «اوسال» می‌شده است. با واژهٔ "کبیس" ابونواس می‌توان به سال کبیسه نیز اندیشید، اما با توجه به این که در آن روزگار هر ۱۲۰ سال یک بار سال کبیسه بوده است، بعید است که یکی از جشن‌های بزرگ ایران باستان با این فاصله برگزار شده باشد. حتی شرح حمزهٔ اصفهانی[۸] بر فارسیات این قصیده، که در آن حمزه با ده کلمه از «الابسال فی ابتداءالربیع» فقط با این اشاره که این کبیس، کبیس‌السنین است ، می‌گذرد، قانع کننده به نظر نمی‌آید[۹].

بیرونی[۱۰] جشن ابسال وهاری را، به صورت اسال وهاروگان، همان جشن کوسهٔ برنشسته[۱۱] می‌خواند. ظاهراً کوسهٔ گِلین[۱۲] به صورت کوزهٔ گِلین در ایران باستان نام راستین کوسهٔ برنشسته و کوسه‌برنشین بیرونی[۱۳] بوده است که به مرور تصحیف شده

۱- نک: مینوی، همان‌جا، ۷۵.
۲- نک: مینوی، همان‌جا، ۷۴.
۳- نک: بالاتر.
۴- فصل ۱، بند ۹۹.
۵- ویس و رامین، ۶۰.
۶- آثارالباقیه، همان‌جا.
۷- ایزد نگهبان آب‌ها.
۸- نک: مینوی، همان‌جا، ۶۹.
۹- نک: بهروز، تقویم نوروزی شهریاری، شمارهٔ ۱۸ ایران کوده ۲۴؛ تقی زاده، گاهشماری در ایران قدیم، ۱۹۶.
۱۰- آثارالباقیه، همان‌جا.
۱۱- رکوب‌الکوسج نویسندگان عرب یا عربی‌نویس.
۱۲- نک: دبیرسیاقی، رکوب‌الکوسج یا کوسهٔ برنشسته، جلوه، سال ۱، شمارهٔ ۷ و ۸، تهران، بهمن ۱۳۲۴، ۳۴۷.
۱۳- التفهیم، ۲۵۶.

است؛ شاید به سبب شباهت کوزه باکوسه، هم از نظر شکل کلمه و هم به خاطر همانندی آن دو با یکدیگر. جشن آب‌پاشان هر نام دیگری هم که داشته باشد، به سبب چرخش ماه‌ها، بسیار جابه جا شده است و بعید هم نیست که درگردش‌ها و چرخش‌های مکرر از نظر نام و برگزاری آیین‌هایش دگرگون شده باشد[۱]. بیرونی[۲] در بارهٔ وجه تسمیهٔ جشن ابسال به روز روباه (یوم‌الثعلب)، گزارش غریبی می‌دهد که از نظر مطالعه در تاریخ اسطوره‌ها و برداشت‌های ایرانیان باستان دارای اهمیت است: در ابسال‌روز که به روزگار کیانیان روباهان بالداری می‌آمده‌اند [ویا وجود داشته‌اند] خوشبختی روزگار کیانیان ناشی از این روباهان بوده است. چون پس از کیانیان این روباهان نیز از میان رفتند، هنوز در زمان ابوریحان نگاه کردن به روباه فرخنده بوده است. بیرونی[۳] با تاکید بر این‌که به قول راوی خود (ابوالقاسم علی بن احمد طاهری) اطمینان دارد، می‌نویسد که ابوالقاسم به چشم خود دیده است که در سال ۳۷۹ هجری فرماندار اسبیجاب اسبی شاخدار و روباهی بالدار به نوح بن منصور سامانی هدیه کرده است. با توجه به گزارش بعدی بیرونی[۴]، وجود روباه، کره خر، و پوپک و جوجه در این روایت قابل مقایسه است با چهار جانور افسانه‌ای خر، سگ، خروس و گربه در یکی از افسانه‌های مردم شمال آلمان به نام «نوازندگان شهر برمن». بیرونی[۵] می‌نویسد، در این روز جمشید مروارید را برای نخستین بار از دریا بیرون آورد و چون این روز به دخول آفتاب به برج حمل نزدیک بود، مردم آن را عید می‌گرفتند و شادمانی می‌کردند و چون فصل سخت سرما سپری شده بود به صحرا می‌رفتند و به پادشاه پیش از غذا یک روباه و پس از غذا یک پوپک، یک جوجه و یک کره خر... هدیه می‌آوردند. همچنین در همین روز خداوند نیکی و بدی را قضای خویش گردانید. سپس بیرونی از قول ایرانشهری می‌نویسد، که او از علمای ارمنی شنیده‌است که در روز روباه، بر فرازکوهی قوچ سفیدی دیده می‌شود که در همهٔ سال دیده نمی‌شود و اگر این قوچ فریاد بکشد سال پرنعمتی در پیش است، وگرنه

۱- نک: دبیرسیاقی، رکوب‌الکوسج یا کوسهٔ برنشسته، جلوه، سال ۱، شمارهٔ ۷ و ۸، تهران، بهمن ۱۳۲۴، ۳۴۸-۳۵۳.

۲- آثارالباقیه، ۲۴۲-۲۴۳.

۳- همان‌جا.

۴- نک: پایین‌تر.

۵- همان‌جا.

خشک‌سالی خواهد بود. ایرانیان صبح یوم الثعلب با نگاه به ابر، از صفا، کدورت، لطافت و کثافت آن، خوش‌سالی و یا خشک‌سالی سال را درمی‌یافتند. در پیوند با این جشن، معلی‌بن‌خنیس روایت جالبی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که از نظر اعتبار و آوازهٔ جشن نوروز و آیین آب‌پاشی پرارزش است. امام برای راوی در شرف نوروز تعریف می‌کند که چون در یکی از روزگاران گذشته، پس از طاعون حوالی واسط جمعی جان سالم به در نمی‌برند، سال بعد به فرمان الهی همه می‌میرند و جانورانشان نیز از آتش قهر پروردگار می‌سوزند. چون دفن آنان دشوار می‌شود بر گردشان دیواری می‌کشند. روزی یکی از پیامبران را (شاید حزقیل) گذر بر آن‌جا می‌افتد و از پروردگار سلامت درگذشتگان را خواستار می‌شود. خطاب می‌آید که روز نوروز بر استخوان کشتگان آب بپاشد. آن نبی چنین می‌کند. امام اضافه می‌کند، چون نبی آب می‌پاشد مردگان همه زنده می‌شوند و از این جهت آن روز را نوروز می‌خوانند و سنت آب‌پاشیدن معمول می‌شود[1].

اردیبهشتگان

چون در تقویم ایران پیش از اسلام هفته وجود نداشت و هریک از روزهای ماه نام ویژهٔ خود را داشت، هرگاه نام روزی، با نام ماهی یکی می‌شده، ایرانیان آن روز را جشن می‌گرفتند. این جشن‌ها هنوز هم در میان زرتشتیان معمول است. روز سوم اردیبهشت، به سبب هم‌خوانی نام ماه با نام روز، روز جشن اردیبهشتگان است. بیرونی[2] و گردیزی[3] تنها نویسندگان ایرانی هستند که دربارهٔ این جشن گزارش بسیار ناچیزی دارند. نظر به اهمیت و نقش امشاسپند اردیبهشت در آیین زرتشت و با توجه به بار معنایی اردیبهشت، جا دارد روز سوم اردیبهشت روز جشن اخلاق نامیده شود. چون جشن اردیبهشتگان به معنای واقعی کلمه جشن اخلاق است.

ما در این‌جا آهنگ پرداختن به اخلاق در آیین زرتشت را نداریم. پندار نیک و کردار نیک و گفتار نیک به خودی خود، شیوهٔ نگرش این آیین را روشن می‌کند.

۱- کلینی، الفروع من الکافی، ۱۹۸/۸-۱۹۹؛ مجلسی، بحارالانوار، ۵۶/ ۹۱-۹۳.
۲- آثارالباقیه (ترجمهٔ فارسی)، ۲۸۶. ۳- زین‌الاخبار، ۲۴۲.

زرتشت در سراسر گات‌ها به خدایان دروغ می‌تازد:

ای دیوان! شما همه از تبار منش زشتید و آن کس که دیرزمانی شما را می‌پرستد، از دروغ و خودستایی است[۱]. بدین سان، شما مردمان را آشفته‌اید که بدترین کارها را می‌ورزند و از دوستان شما شناخته می‌شوند[۲]. گنهکاران در نمی‌یابند که کامیابی، همان گونه که زندگی به ما آموخته... به کار و کوشش است[۳]. آموزگار بد با آموزش خویش، سخن را برمی‌گردانـد و خرد زندگی را تباه می‌کند و به راستی از سرمایهٔ گرانبهای راستی و منش نیک بی‌بهره می‌کند[۴].

چنین است که دستورها و اندرزهای اخلاقی می‌خواهند جای خدایان را بگیرند و به فرمانروایی خدایان بر روی زمین پایان داده شود. انجمن خدایان، آن گونه که بود از هم می‌پاشد و اهورمزدا، در جایگاه خدای یکتا، چهره‌ای زیبا و انتزاعی می‌یابد. خدایی که هیولا نیست که بتوان ابوالهولش نامید.

اینک تنها رهانندهٔ انسان، اخلاقِ انسانی است. از زمان زرتشت تاکنون و در همهٔ تجربه‌های بشری، جز این، راهی یافت نشده است. زرتشت در تبلیغ اخلاق خود، تا جایی که می‌تواند، ساده برخورد می‌کند و چون تکیهٔ او بر ساختار درون انسان است، هرگز گرفتار ظاهر وسوسه‌انگیز نمی‌شود. قناعت زرتشت به پندار و کردار و گفتار نیک، از میدان مشخص و در عین حال گستردهٔ نیکی ژرف او برمی‌جوشد و به آسان‌ترین شیوهٔ ممکن برون می‌تراود:

چون آن راه بهتر، که باید برگزید پدیدار نیست، پس از این راه به سوی همهٔ شما می‌آیم...، تا این‌که ما با دین راستین به سر بریم[۵].

با هم که بیندیشیم، تصدیق خواهیم کرد که روز سوم اردیبهشت را باید که جشن اخلاق خواند. این نظر همان اندازه شعار است، که خود زندگی یک شعار است! چه شده است که از هزاره‌های گم‌شده این یک شعار گم نشده است.

خردادگان و مردادگان

واژه‌های خرداد و مرداد[۶] به تنهایی دارای پیام‌های فرهنگی ارزنده‌ای‌اند. خرداد از

۱- یسنا ۳۲، بند ۳.
۲- یسنا ۳۲، بند ۴.
۳- بند ۷.
۴- بند ۹.
۵- یسنا ۳۱، بند ۲.
۶- در این‌جا آگاهانه به جای «اَمرداد»، واژهٔ نادرست و مصطلح «مرداد» را به کار می‌بریم.

ترکیب صفت اوستایی هَئورَوَه (هر)[1] و پسوند اسم‌مصدرِ مؤنث «-تات»[2]، به معنی رسایی، توانایی و کمال (خدشه‌ناپذیری)، درست شده است. و مرداد، که اوستایی آن اَمِرتات است از حرف نفی «اَ»، ریشهٔ مصدری «مَر-» (مردن) و پسوند «-تات» تشکیل یافته[3] و بی‌مرگی، جاودانگی (دوامِ جاودان) معنی می‌دهد.

در این‌جا ما به سبب بار معنایی واژه‌های کمال و دوام، دو امشاسپند خرداد و مرداد را، امشاسپندان کمال و دوام می‌نامیم. در آیین زرتشت، خرداد و مرداد امشاسپندان کمال و دوام در جهان مینوی، و پرستاران آب و گیاه در جهان خاکی، همواره در کنار هم می‌آیند. با توجه به نقش ویژهٔ کمال در آیین زرتشت و به رغم فقر ایران از دید آب و پوشش گیاهی، و نیاز همیشگی به توسل به نیروهای مینوی آسمانی، شگفت‌انگیز است که در گات‌ها و اوستای متأخر، به این دو امشاسپند کم توجهی شده است. در گات‌ها تنها یک بار به نام این دو اشاره می‌شود:

«ای مزدا!... دهش پایدار رسایی (کمال) و جاودانگی (دوام) را به سخنان ستایشگرانهٔ من که از اشه مایه دارد، ارزانی کن»[4].

جز این یک بار، چند بار دیگر به واژه‌های خرداد و مرداد برمی‌خوریم، که کم و بیش مفهوم رسایی و کمال و نامیرایی و دوام را می‌رسانند.

با هم که بیندیشیم، نمی‌توانیم باور کنیم که پیامبر ایران باستان به این دو امشاسپند تا این اندازه بی‌توجه بوده باشد. در هر حال برای مُبلّغ اشه، کمال معنوی که برآیند اشه

← زیرا تا جایی که نوشته‌های کهن گواهی می‌دهند، بیشتر از هزار سال است (مانند آثارالباقیهٔ ابوریحان بیرونی، از آغاز سدهٔ ۵ هجری) که ایرانیان به «امرداد»، «مرداد» می‌گویند. پافشاری در ادای درست این واژه و دیگر واژه‌هایِ از دیرباز دگرگون‌شده، پای بسیاری از دیگر واژه‌ها را به میان می‌کشد که برای درست ادا شدنشان هیچ گونه پافشاری نمی‌شود. گذشته از این‌که این واژه در روند تکامل دگرگون شده است. مگر این‌که بخواهیم از نو به فارسی باستان یا به پهلوی سخن بگوییم!

۱- مانند هر روز و هر چیز. هندی باستان: sárva، فارسی باستان: haruva، پهلوی: هرویسپ و فارسی: هر. نک: Bartohlomae, Altiranisches Wörterbuch, 1790-1791.

۲- که به گمان هم‌ریشه است با پسوندهای آلمانی: ‎-ität، انگیسی ‎-ity، ایتالیایی و اسپانیولی: ‎-ita.

3- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 143, 1142.

۴- یسنا ۳۳، بند ۸.

است و جاودانگی، دو مفهوم باارزش بوده‌اند. پس ناگزیر، یا باید چنین برداشت کنیم که سرودهای در پیوند با این دو از میان رفته‌اند، یا این‌که فکر کنیم، به رغم ارجمندی زیاد امشاسپندان در آیین زرتشت، نخست در دوره‌های پس از زرتشت است که امشاسپندان پیکر نهایی خود را یافته‌اند. البته در این صورت نیز امکان دارد که بخش‌ها و نشانه‌هایی از دست رفته باشند. از این نمونه‌ها فراوان است. مثلاً بهمن و سرنوشتِ یشتِ مربوط به او.

پرسش دیگری نیز می‌توان داشت: تیر و آناهیتا که هر دو موکل آب‌اند، در مقایسه با مرداد که او نیز پرستار آب است، چه مرتبه‌ای دارند؟

خرداد و مرداد امشاسپنداند و تیر و آناهیتا ایزد. پس چه شده‌است، در حالی که دست‌های امشاسپند خرداد، که در حقیقت نایب اهورمزدا است خالی است، آناهیتا به اندازهٔ همهٔ آب‌های روان بزرگ است و هزار دریاچه دارد و هزار رود و هر یک از این دریاچه‌ها و رودها به بلندی چهل روز راهِ سوارکار تیزتک است و هر یک از این رودها سراسر هفت کشور روی زمین را سیراب می‌کند.

در بُندهش[1]، خرداد، ششمین امشاسپندی است که هرمزد آفریده است. خرداد از آفرینش مادی آب را به خویش پذیرفت. به یاری و همکاری وی تیر و باد و فروردین داده شدند. مرداد از آفرینش مادی گیاه را به خویش پذیرفت. به یاری و همکاری وی رَشن و اَشتاد و زامیاد داده شدند[2]. در دشمنی مینوی، تَریز بر ضد خرداد، و زریز بر ضد مرداد می‌جنگند[3].

۱- ص ۴۹.
۲- بُندهش، ۴۹.
۳- ص ۵۵؛ تریز (اوستایی: taurvi, tauru، پهلوی: tairev) به معنی نابودکننده، پژمراننده و پوساننده، نام دیو گرسنگی است و زَریز یا زَریچ (اوستایی: zairik) به معنی زردِ متمایل به سبز، نام دیوی است که زهرساز است، که دیو تشنگی نیز خوانده می‌شود. تریز و زریز یا زریچ ۲ دیو از ۶ دیو مهم یاور اهریمن خوانده می‌شوند. در وندیداد، فرگرد ۱۰، بند ۱۰ و فرگرد ۱۹، بند ۴۳ به این دو دیو اشاره شده است. نام این دو، که مانند امشاسپندان خرداد و مرداد همیشه در کنار هم می‌آیند، در متن‌های پهلوی نویسشِ گوناگون دارد. آن‌ها جانوران و گیاهان را زهرآلود و نابود می‌کنند و از این روی دیو گرسنگی و تشنگی خوانده می‌شوند. زهر را زریچ تولید می‌کند و تریز به این زهر همگان را تارومار می‌کند. کسی که با چکمه‌ای به پا راه می‌رود، مطلوب‌ترین گناهکار برای زریچ است. نک: بندهش، ۱۲۰؛ دادستان دینیک، فصل ۳۷، بند
←

دو قطعه از متن‌های پهلوی زادسپرم و بُندهش[1]، نمایانندهٔ اوج دورهٔ این متن‌ها از خرداد و مرداد است:

«چون آن گیاه (نخستین) بخشکید، امرداد - که گیاه، نماد جهانی او است - او را برگرفت و خُرد و نرم بکرد و با آب باران تَیشتری بیامیخت. پس از باران (بر) همهٔ زمین رستنی‌ها پیدا آمدند. یک هزار سردهٔ (= نوع) مایه‌ور بودند و ده (متن: یک‌صد) هزار سرده، با سردهٔ اندر سردهٔ (از آن) آن گونه رستند، که از هر گونه و آیینی (= شکلی) بود. (امرداد) آن ده هزار سرده را به باز پس داشتن ده هزار (متن: یک یک هزار) بیماری آراست. پس (امرداد) آن ده هزار (متن: یک صدهزار) سرده گیاه تخم برگرفت. از هَمیِ (= اتفاق، اجتماع) تخمان، درخت همه‌تخمه را میان دریای فراخکرد بیافرید، که از او همه سرده گیاهان همه رویند و سیمرغ آشیان بر او دارد. هنگامی که فراز پرواز کند، آن گاه تخم خشک آن (درخت) به آب افتد و باران باز بر زمین باریده شود. به نزدیکی آن درخت، هوم سپید را بیافرید، که دشمن پیری، زنده‌گر مردگان و انوشه‌گر (= جاودان سازنده) زندگان است».

«امردادِ بی‌مرگ[2] سرور گیاهان بی‌شمار است. زیرا او را به گیتی، گیاه خویش است. گیاهان را رویاند و رمهٔ گوسفندان را افزاید. زیرا همهٔ دام‌ها از او خورند و زیست کنند».

هرچه هست، بر خلاف دیگر امشاسپندان، نقش خرداد و مرداد در جهان مینوی و جهان مادی بسیار حساس و انگیزنده‌است. در این جا حساس‌ترین بن‌مایه‌هایِ جهان و به عبارتی طبیعت مطرح است. آب و گیاه، و به کمک این دو، که ادامهٔ زیست را ممکن می‌سازند، حرکت ناایستا به سوی کمال! آیا زرتشت می‌توانسته است، بی‌توجه به این روند ناشی از منطق طبیعت، دو تن از مهین‌یاوران اهورمزدا را خرداد و مرداد بنامد؟

آیا میان خرداد و مرداد و هاروت و ماروت پیوندی وجود دارد؟

برخی[3] خواسته‌اند، بدون تکیه بر منبعی موثق، خرداد و مرداد را با هاروت و ماروت

← ۵۲؛ دینکرد ۹، فصل ۹، بند ۱)؛

Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1680; Jackson, "Iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, II/639, 657.

۱- به نقل از ترجمهٔ بهار، اساطیر ایران (زادسپرم، ۲۷؛ بندهش، ۵۷.

۲- امرداد، خود یعنی بی مرگ!

۳- از آن میان: فره‌وشی، فرهنگ پهلوی و اقتداری، دیار شهریاران، ۹۰۳، ۹۰۵، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳.

هم‌ریشه بدانند. پیدا نیست که با چه مأخذی دو امشاسپند مؤنث و قدیس ایران باستانی و آیین زرتشت، به دو بزهکار مذکر سورهٔ بقره[۱] بدل شده‌اند. در حالی که هم پیام قران مجید روشن است و هم نقش خرداد و مرداد. البته در جهان اسطوره‌ها، بسیار پیش آمده‌است، که قهرمان اسطوره‌ای، به هنگام کوچ به قلمرو فرهنگی دیگر، دگرگون شده و تغییر هویت داده‌اند. در چنین حالتی معمولاً برای اثبات پیوندها دلیل کافی در دست است و چنین نیست که تنها به شباهت صوری نام شخصیت‌های افسانه‌ای بسنده کنیم. کهن‌ترین سندی که در آن می‌توان نوعی پیوند هاروت و ماروت سامی را با بابل و دماوند ایران سراغ گرفت، گزارش افسانه‌ای ترجمهٔ تفسیر طبری است[۲]. طبری هیچ

۱- آیهٔ ۲.

۲- «گویند هاروت و ماروت دو فرشته بودند. و اندر خواستند از خدای عز و جل که: ما را مُلکت زمین ده، تا به جهان در، داد کنیم، و بر روی زمین هیچ گناه نکنیم، که این فرزندان آدم بر روی زمین گناه می‌کنند. خدای عز و جل ایشان را گفت که: من شهوتی در تن ایشان مرکب کرده‌ام که اگر آن شهوت اندر تن شما باشد، شما خویشتن را نگاه نتوانی داشتن، و اندر زمین عاصی گردید. این دو فریشته گفتند، که ما بدان شهوت، تن خویشتن نگاه داریم، و اندر تو عاصی نگردیم، و اگر عاصی گردیم ما را عقوبت فرمای. پس خدای عز و جل شهوت اندر تن این دو فریشته مرکب گردانید، و ملکت زمین بدیشان داد، و ایشان را به زمین فرستاد.

و چون به زمین آمدند، زنی را دیدند سخت نیکوروی. و هاروت و ماروت هر دو بر او فتنه شد[ند]، و مر آن زن را به خویشان خواندند، و آن زن فرمان ایشان نکرد، و سه چیز پیش ایشان بنهاده گفت: اگر خواهید که من فرمان شما کنم، مر این کودک بی‌گناه را بکشید، یا این قرآن کلام خدای را بسوزانید، یا این می مست کننده باز خورید. ایشان از آن هر سه، می‌خوردن اختیار کردند. گفتند که: کودک بی‌گناه نتوانیم کشتن و خون به ناحق بریختن، و کلام عز و جل هم بنتوانیم سوختن. این می باز خوریم و بعد از خوردن توبتی بکنیم».

و پس می بازخوردند، وچون باز خوردند و مست شدند، کودک را بکشتند، و کلام خدای بسوختند. پس این زن را گفتند که: ما هر سه فرمان تو کردیم، اکنون تو نیز فرمان ما کن. آن زن گفت که: نام مهین خدای عز و جل که بدان نام به زمین می‌آیید و باز بدان نام به آسمان روید، به من [آموزید]، تا من فرمان شما کنم. ایشان نام مهین خدای عز و جل که بدان نام به زمین می‌آمدند و باز به آسمان می‌رفتند، او را درآموختند. و چون آن نام بدو آموخته بودند، آن زن خدای عز و جل را بدان نام بخواند و به آسمان رفت، و کار او با خدای عز و جل اوفتاد، و فرمان ایشان نبرد، و گرد ایشان نگردید.

پس خدای عز و جل هاروت و ماروت را گفت که: من شما را گفتم و فرمان نبردید. اکنون عذاب این

←

اشاره‌ای به خرداد و مرداد نمی‌کند، اما از گزارش او چنین بر می‌آید، که در هر حال در زمان او افسانه‌ای در ایران بوده است که در آن، هاروت و ماروت، پس از تمرد، به فرمان خدا، در بابل، در نزدیکی دماوند، زندانی‌اند «و از تشنگی زبان ایشان به در افتاده است، از دهان ایشان تا سرِ آب یک تیغ شمشیر است و به آب نمی‌توانند رسانید». تنها ارتباط این افسانه با موضوع ما در این است که زریز یا زریچ دیو تشنگی است و مرداد امشاسپندی است که آب را در اختیار دارد! چرا، یک نشانهٔ دیگر هم در فرهنگ هندوایرانی می‌توان یافت که جالب توجه است: در ریگ ودا، ماروت خدای توفان و باد و فرزند آسمان و دریا است. آیا هاروت و ماروت از فرهنگ هند و ایرانی به فرهنگ سامی رخنه کرده و دگرگون شده‌اند.

به سبب ارجمندی خرداد است که در متن پهلوی «ماه فروردین روز خرداد»[1]، بیشتر رویداهای تعیین‌کننده، در خردادروز از ماه فروردین، صورت می‌گیرد. گردیزی تنها اشاره به نام جشن‌های خرداد و مرداد دارد و بیرونی[2] دربارهٔ این جشن‌ها می‌نویسد، خردادگان جشن ثبات خلق است و خرداد فرشته‌ای است که به تربیت مردم و درختان می‌پردازد و پلیدی آب‌ها را می‌زداید. مرداد فرشته‌ای است که مرگ و نیستی ندارد و نگهداری جهان و فراهم آوردن خوراک و داروهای نباتی با اوست.

تیرگان

تیریشت کهن‌ترین و نزدیک‌ترین سند به جشن تیرگان است. جان‌مایهٔ اصلی این یشت، هم‌چنان که دیدیم، نبرد ستارهٔ تِشتَر، ستارهٔ تیر، با اپوش، دیو خشک‌سالی است[3].

→ جهان را دوست‌تر دارید یا عذاب آن جهان را؟ ایشان عذاب این جهان برگزیدند، که عذاب این جهان به سر آید، و هر چه بدان جهان باشد ثواب و عقاب جاوید باشد و هیچ به سر نیاید.
پس خدای عز و جل ایشان را به بابُل به کوه دماوند در زیر زمین به چاهی اندر عذاب همی‌کند، و ایشان را نگونسار اندر آن چاه آویخته‌اند، و از تشنگی زبان ایشان بدر افتاده است، از دهان ایشان تا سرِ آب یک تیغ شمشیر است و به آب نمی‌توانند رسانید. و تا روز قیامت که دنیا به سر آید، ایشان بدین عذاب اندر اند. و خلق، هر کس که راه داند، بدان می‌رود» (ترجمهٔ تفسیر طبری، ۱/۹۶ تا ۹۷)، انتشارات توس.

۱- نک: به این متن.

۲- آثارالباقیه، ترجمهٔ فارسی، ۲۸۶.

۳- نک: پایین‌تر: اپوش.

در سراسر گیتی، پدیده‌های شگفت‌انگیزِ طبیعی، برای مردم جهان باستان، اورنگ خدایی یافته‌اند و مردم درخور و شایستهٔ این اورنگ، آیین‌هایی را فراهم آورده‌اند. طبیعی است که برای مردم ایران باستان، که با آسمانی ژرف رویاروی بوده‌اند، ستارگان نقش تعیین‌کننده‌ای داشته‌اند[۱]. تِشتَر فرمانروای بارش است و باروری و پدیدآورندهٔ روزی[۲]. احترام ایرانیان به آب، و نشاط ایرانی از دیدن آب، به [۳] فرمانروای بارِش، شخصیتی استثنایی بخشیده است.

کهن‌ترین سندی که دربارهٔ جشن تیرگان داریم، بخش اَبَدَزَرَه کتاب تَلمود است. در این‌جا چند جشن مادی (ایرانی) حرام شناخته شده‌اند، که باید از برگزاری آن‌ها پرهیز کرد: در تلمود بابِلی ۴ جشن و در تلمودَ اورشلیم ۳ جشنِ موتَردی، توریَشکَی، موهرَنگی. تقی‌زاده[۴] این ۳ نام را نوسَر [نوسال]، تیرگان و مهرگان می‌خواند. به این ترتیب تاریخ جشن تیرگان را می‌توان تا دوران تَلمودی، یعنی سده‌های نخستین میلادی به عقب برد و در عین حال دریافت، که آوازهٔ این جشن‌ها تا بیرون مرزهای ایران رخنه کرده بوده و شاید آنچنان طرف توجه مردم بوده است که به نام یک پدیدهٔ خارجی، از سوی مفسران دین یهود حرام شناخته شده است.

آرش کمانگیر و تیرگان

یکی از افسانه‌های در پیوند با تیرگان، افسانهٔ بسیار زیبا و دلکش آرش کمانگیر یا

۱- حتی در جهان امروز، که خود را بسیار آگاه می‌داند، بی‌درنگ اصطلاح «جنگِ ستارگان» درست می‌شود.

۲- نک: پایین‌تر: آبریزان:

۳- رکن‌آباد حافظ که بیشتر در ذهن زیبای او جریان داشته است تا روی زمین، نمونهٔ زیبایی از این احترام و نشاط است. در دومین روز از یک کنگرهٔ فِارس‌شناسی، با اتوبوس از شیراز به زیارت تخت‌جمشید می‌رفتیم، که ایران‌شناسی خارجی از راهنما پرسید، بازدید از آب رکن‌آباد نیز در برنامه گنجانده شده است؟ راهنما، در حالی که با چهره‌ای آکنده از نشاط شیرازی، به چند درخت نحیف و خسته، در سمت راست جاده اشاره می‌کرد، پاسخ داد که برنامه‌ای لازم نیست، در حال عبور از کنارهٔ رکن‌آبادیم! بی‌درنگ احساس کردم که دلم به حال ایران‌شناس شیفتهٔ حافظ بیشتر می‌سوزد تا حافظ.

۴- بیست مقاله، ۱۸۲.

شیواتیر است. آرش برای ایرانیان همیشه چهره‌ای محبوب داشته است. به‌گمان از این روی بوده است که نویسنده‌های سده‌های گذشته کوشیده‌اند تا داستان آرش کمانگیر را با جشن تیرگان بیامیزند[1] و به آرش مرزساز همان پیکری را بدهند که برای تِشتِر آب‌ساز و زندگی‌آفرین می‌شناسند. اگر فکر سازندهٔ آرش کمانگیر، زیباتر از خود آرش است، شوق ایرانیان در تعیین مرز به مراتب زیباتر است. این سخن را زمانی می‌توان شعار پنداشت که واژه و هویت دلنشین مرز شعار باشد!

گمان می‌رود که تیریشت، به ویژه با بندهای ۶، ۳۷ و ۳۸ خود، نخستین منبع نویسندگان دورهٔ اسلامی به آرش باشد. بیرونی[2] خود می‌نویسد:

«چنان‌که در اِستا بیان شده است»

و آنگاه به داستان آرش می‌پردازد. پس از شکست منوچهر از افراسیاب و محاصرهٔ تبرستان از سوی تورانیان، ایران تن به صلح داد و قرار شد برای تعیین مرز با پرتاب تیر، آرش کمانگیر، که بهترین تیرانداز آریاییان (ایرانیان) بود، برگزیده شود. آرش نخست برهنه شد و با نشان دادن سلامت تن خود، گفت که یقین دارد که پس از رهاکردن تیر پاره پاره و فدا خواهد شد. بدن آرش پس از رهاکردن تیر، در روز سیزدهم تیرماه یا تیرگان کوچک، به سبب نیرویی که به‌کار برده بود، متلاشی شد.

آرش جان خویش به چلهٔ کمان نهاده بود تا مرز، تا می‌تواند فراتر تعیین شود. اهورمزدا بر تیر می‌دمد و امشاسپندان و مهر، دارندهٔ دشت‌های فراخ راهِ‌گذر تیر را فراهم می‌آورند و ایزدان اشی[3] و پارند[4] سبک گردونه او را همراهی می‌کنند. تیر روز چهاردهم

۱- توجه داریم که «تیر» به معنی «پیکان» یا امروز «گلوله»، با تِشتَر و تیشتر و «تیر»، نام چهارمین ماه سال خورشیدی، پیوندی ندارد. بیشتر، «تیز» و «تیر» با هم هم‌ریشه‌اند. در بند ۴ از ستون ۵ سنگ‌نبشتهٔ داریوش در بیستون، آن‌جا که سخن از سکاهای خودتیز می‌رود، «تیگرا» به معنی «تیز» آمده است (اوستایی: تیغری و هندی باستان: تیگیتی). نمونهٔ دیگر نام رود دجله است، که از فارسی باستان گرفته شده و به بیشتر زبان‌های جهان راه یافته است. دجله رودی است پرشتاب و تند و تیز.

۲- همان‌جا، ۳۲۵.

۳- نک پایین‌تر: اَشی.

۴- این ایزد مؤنث، که در اوستای متأخر به نام او بیشتر با ایزد اَشی برمی‌خوریم، ایزد نیک‌بختی، فراوانی و نعمت است.

تیرماه، که تیرگان بزرگ نامیده می‌شود، در هزار فرسنگی[۱]، در حوالی فرغانه می‌نشیند.

آبریزان یا آب‌پاشان

جشن تیرگان، آبریزان یا آب‌پاشان نیز نامیده می‌شود. شاید دو جشن تیرگان و آبریزان نخست جشن‌های متفاوتی بوده‌اند و با گذشت زمان، به سبب همانندی، باهم آمیخته‌اند. این امکان هم وجود دارد که در دورهٔ اسلامی و با فاصله‌ای که از ریشه گرفته شده، فعل آب‌پاشیدن متبلور شده باشد. به هر روی پردازندگان به این دو جشن اغلب دچار پریشانی می‌شوند. ایرانیان همیشه آب را ارجمند داشته‌اند. هنوز هم «بیابان» و «آبادان» در پیوند با آب است و حیثیت ایرانی «آبِ» روی اوست. هرودت[۲] می‌نویسد، ایرانیان در هیچ رودی ادرار نمی‌کنند، آب دهان نمی‌اندازند و حتی دست‌هایشان را در آن نمی‌شویند و دست‌شستن دیگران را هم در آب نمی‌پذیرند و به رودخانه احترام می‌گذارند. استرابون[۳]، با تفاوتی اندک، می‌گوید، ایرانیان در آب روان شستشو نمی‌کنند و در آب روان، لاشه و مردار و روی‌هم‌رفته چیزهای ناپاک نمی‌اندازند؛ چون برای نیایش و ادای نذر به کنار دریاچه یا چشمه و نهر آبی می‌روند، در کنارش گودالی می‌کنند و بسیار می‌کوشند تا آب به خون آلوده نشود. افراط یا تفریط در این گزارش‌ها تنها می‌تواند ناشی از آگاهی اندک نویسندگان باشد. وگرنه در هریک از آن‌ها نشانی از حقیقت نهفته است[۴]. در سال ٦٦ میلادی، تیرداد اشکانی برای ستاندن دیهیم شاهی از

۱- تردیدی نیست که بیرونیِ ریاضی‌دان هم تبرستان را می‌شناخته است و هم فرغانه را. می‌دانیم که و فاصلهٔ این دو ناحیه، هزار فرسنگ نیست. اگر نسخهٔ موجود مخدوش نباشد، یا واحد فرسنگ فرق می‌کرده، است و یا منظور از «هزار»، «زیاد» بوده است.

2- I/138.

3- XV, 3. 16.

۴- این را هم داریم که داریوش، به نوشتهٔ خودش در سنگ‌نبشتهٔ شوش، برای رساندن تیرک‌های سدر، از لبنان به شوش، از آب روان استفاده کرده است. حتماً دست‌اندرکاران انتقال چوب ها مرتکب گناه شده‌اند! یا داریوش در سال ۵۱۶ پیش از میلاد، برای یافتن راه دریایی به یونان، کاری‌های ساکن بندر دیلم امروز را روانهٔ سند کرده است و پس از یک کوشش ۳۰ ماهه و یافتن راه آبی، از دریای سرخ به یونان، به کندن کانال سوئز فرمان داده است. البته پیش

←

دست نِرون، امپراتور روم، ناگزیر از رفتن به نزد او شد. تیرداد به یک سفر نه ماههٔ زمینی تن داد، تا با سفر دریایی خود به آب توهین نکرده باشد[1].

با این همه نمی‌دانیم که آب دریاهای شور هم مورد احترام بوده اند، یانه. آنجا که خشیارشا خشمگین از خروشانی آبِ داردانل، دریا را با «ای آب تلخ!» مخاطب قرار می‌دهد، با باور ایرانیان دربارهٔ آب شور هماهنگ است. در بُندهش[2] داریم که پس از پیروزی تِشتَر بر اپوش[3]، ده شبانه‌روز باران می‌آید و همهٔ خرفستران را می‌کشد و زهر آن‌ها را روانهٔ دریاها می‌کند و ازیراست که آب دریاها شور است[4].

در یسنا ۶۵[5] آب از بهترین آفریدگان مزدا خوانده‌شده‌است. و خواسته می‌شود، که آب از آنِ بداندیشان، بدگفتاران، بدکرداران، دُژدینان، دوست‌آزاران، مغ‌آزاران، همسایه‌آزاران، خانواده‌آزاران، تاراجگران، راهزنان، پارساکشان، جادوان، دروغگویان و ستمکاران نباشد. و از زرتشت خواسته می‌شود، تاکام خویش نخست از آب بخواهد. آبان‌یشت، زیباترین سرود ایران باستان از سرچشمه‌ای نامیرا آبیاری می‌شود و به آناهیتا، ایزدبانوی نگهبان آب‌ها، تقدیم می‌شود. خرداد فرشتهٔ کمال پاسدار آب است[6]. و سرانجام این‌که نخستین ذره‌ای که انسان را پدید می‌آورد آب

← از داریوش، نخائو (۶۱۰–۵۹۵ پیش از میلاد)، فرعون مصر، دست به این کار زده بود.
و این را هم داریم که در شرح حملهٔ خشیارشا و ناوگانش به آکروپولیس، هرودت (VII/54) می‌نویسد: «ایرانیان آمادهٔ راه‌افتادن بودند، اما ناگزیر تا روز بعد درنگ کردند تا با برآمدن خورشید روانه شوند. روی پل برگ مورد پاشیدند و بخورهای گوناگون کردند. سپس، با برآمدن خورشید، شاهنشاه خشیارشا آب را ستود و از جامی زرین فدیه‌ای نثار دریا کرد. آنگاه جام زرین را با یک پیالهٔ زرین دیگر و شمشیری ایرانی که اَکیناکِه می‌نامنداش، در آب انداخت... شاید شاه ـ پشیمان از کردهٔ خود و اهانتی که به دریا کرده بود ـ از داردانل دلجویی کند». همین مورخ چند بند جلوتر (VII/35) می‌نویسد: «پس از بستن پل بر داردانل، چون دریا خروشان بود، بندهای پل را از هم گسست. خشیارشا از پریشانی خشمگین شد و فرمان داد تا ۳۰۰ تازیانه بر موج‌های دریا بزنند و یک جفت زنجیر به ژرفای آن بیفکنند و آب را با آهن گداخته داغ کنند».

1- Vermaseren, Mithras, 66.

۲– ص ۶۵.
۳– نک: پایین‌تر: اپوش.
۴– نیز نک: زادسپرم، فصل ۳.
۵– بندهای ۷، ۸، ۱۰.
۶– نک: پایین‌تر: خردادگان و مردادگان.

است[۱] و میهن و زادگاه، آب و خاک نامیده می‌شود.

شست‌وشوی بیرون‌ازبرنامهٔ‌روزانه و پاشیدن آب و گلاب بر سر و روی یکدیگر در تیرماه، یکی از آیین‌ها و جشن‌های نشاط‌انگیزِ در پیوند با آب است. دربارهٔ پیدایش این آیین کهن داستان‌های اساطیری گوناگونی آورده شده است. از آن میان افسانهٔ کی‌خسرو و ناپدید شدن او بر لب آب است[۲]. کی‌خسرو پس از جنگی طولانی با افراسیاب و کشتن او، بر سر راه خان آذر [یا آذرگشنسب][۳] بود که از درون دریافت که کارش در این جهان به سر آمده است و باید به جهان ایزدان بپیوندد. پس بی‌درنگ، درهم و دینار بسیاری به موبدان و تهیدستان بخشید و به سراسر کشور پیام داد که دست از تخت شاهی می‌شوید[۴]. بزرگان اندیشناک دیوانه شدن و گذر او از آسمان، خواستند تا رای او را برگردانند. چنین نشد و کی‌خسرو در حال نیایش بود که خوابش در ربود. در خواب، که یک هفته به درازا کشید، سروش بر او برآمد که آنچه می‌جسته‌است، یافته و زمان رفتنش فرارسیده‌است. هنگامی که کی‌خسرو چشم گشود، رؤیای خویش را بازگفت و افزود از لشکر و تاج و تخت سیر شده‌است. بزرگان، در ناباوری، به اندرز و سفارش نشستند. کی‌خسرو زیر بار نرفت. جانشین تاج و تخت برگزید و سپاه را رخصت فرمود. اما توس و گیو و بیژن و فریبرز او را درکنار ماندند. چون سرانجام به راه شدند، پس از چندی در راه به چشمه‌ای برخوردند. کی‌خسرو با دیدن چشمهٔ آب، به ندایی درونی فرمان به ماندن داد و افزود، جز آن شب، دیگر کسی او را نخواهد دید. زیرا او، با سر-زدن خورشید، با سروش آشنا خواهد شد. پاسی از شب اندر چمیده بود که کی‌خسرو سر و تن در آب چشمه بشست و در نهان اوستا خواند. سپس تا جاودان با ناموران همراه بدرود گفت و چون خورشید بردمید، همراهان اورا باز نیافتند[۵].

۱- فردوسی (۷/خط ۴۰۶): که بهرام فرزند او همچو اِوست
از آب پدر یافت او مغز و پوست

۲- فردوسی، جنگ بزرگ کیخسرو با افراسیاب.

۳- نک: بالاتر: آذرگشنسپ.

۴- ز بهر پرستش سر و تن بشست — به شمع خرد راه یزدان بجست
شب و روز یک هفته بر جایٍ بود — تن آنجا و جانش دگر جای بود

۵- فردوسی، کی‌خسرو. ظاهراً داستان کی‌خسرو، با پرداختی متفاوت، در برخی از دین‌های

گردیزی[۱] نیز مانند بیرونی این جشن را در پیوند با کی‌خسرو می‌داند. هر دو نویسنده، جشن تیرگان را جشنی دو روزه می‌دانند: تیرگان کوچک، روزی که تیر آرش رها شد و تیرگان بزرگ، روز چهاردهم (گوش‌روز) از تیرماه که تیر آرش فرود آمد. بیرونی[۲] می‌گوید، که بیژن بر چهرهٔ کی‌خسرَوِ خفته آب پاشید و از این روی است که ایرانیان با مِهری که به کی‌خسرو دارند، بر سرو‌روی یکدیگر آب می‌پاشند[۳]. باید افزود که کی‌خسرو در ادب مزدیسنا در شمار هفت جاودانی‌ها[۴] و از یاوران سوشیانت است[۵].

آگاهی پیشاپیش کی‌خسرو از پیوستنش به ایزدان، آدمی را به یاد عارفان و صوفیان می‌اندازد. به راستی هم کی‌خسرو پارسا و پرهیزکار در میان زرتشتیان همان اندازه ارجمند است که صوفیان و عارفان نامدار در میان مسلمانان. همه جا، در اوستای متأخر و ادب پهلوی از او، بسا هم‌سنگ ایزدان، به نیکی یادشده‌است. انگیزاننده است که در ادب زرتشتی، کی‌خسرو با ناهید، فرشتهٔ آب، سر و کار زیادی دارد[۶].

تقریباً همزمان با فردوسی، حدود ۳۷۸ ه‌ق، قمی[۷] در تاریخ قم می‌نویسد، آن روز تیرروز از تیرماه بود و از آن روز باز رسم است که در آب چشمه‌ها غسل کنند. انصاری[۸] که در سال ۷۲۷ هجری در گذشته است، آیین آبریزان را با خشک‌سالی اصفهان، در زمان فیروز پسر یزدگرد، در ارتباط می‌داند. بیرونی[۹] این جشن را جشن نیلوفری نیز می‌خواند و گردیزی جشن سرشویی[۱۰]. گردیزی می‌نویسد که آبریزگان اصفهان آن است که مردم آب بر یکدیگر می‌ریزند و اگر در این روز باران بیاید شادی می‌کنند و عید

→ دیگر، جان‌مایهٔ باورهایی همانند شده است.

۱- ص ۲۴۰.
۲- همان‌جا، ۲۸۶.
۳- نیز نک: گردیزی، ۲۴۳.
۴- دینکرد ۹، فصل ۱۵، بند ۱۱، بندهش، فصل ۳۵.
۵- مینوی خرد، فصل ۲۷، بندهای ۵۹ تا ۶۳.
۶- برای نمونه: در آبان‌یشت، بند ۴۹ می‌خوانیم: کی‌خسرو، یل سرزمین‌های ایرانی و استواردارندهٔ کشور، در کرانهٔ دریاچهٔ ژرف و پهناور چیچَست، صد اسب و هزار گاو و ده‌هزار گوسفند قربانی کرد.
۷- ص ۸۲.
۸- نخبة الدهر فی عجائب‌البر و البحر، ۴۷۳.
۹- آثارالباقیه، ۲۲۰؛ همو، همان‌جا، ۲۳۸؛ نیز نک: ۲۴۰؛ رازی، روضة‌المنجمین، ۳۶.
۱۰- زین‌الاخبار، ۲۴۷.

می‌گیرند و این آیین در زمان او برگزار می‌شود. قزوینی[۱] نیز از این جشن با نام نیلوفر یاد می‌کند. رازی[۲] که پیوندی میان جشن تیرگان و افسانهٔ آرش نمی‌بیند، در سال ۴۶٦ هجری پس از گزارشی کوتاه دربارهٔ این جشن می‌نویسد:

«و لکن اصلی ندارد. پس عوام چون تیرروز شنیدند، اعتقاد کردند که از بهر تیرانداختن نام برو نهادند و اما اندر این روز آب ریزند و خرمی کنند و سبب آن بود که چندان سال باران نبارید. پس اندراین روز مردم بجماعت دعا کردند و آب بر یکدیگر همی‌ریختند».

گردیزی چند دهه پیش از رازی نوشته بود، «آن تیر اندر کوهی افتاد، میان فرغانه و طخارستان ... و مغان دیگر روز جشن کنند...و اندر تیرگان پارسیان غسل کنند و صفالین‌ها و آتشدان‌ها بشکنند»[۳] و مردم آمل در این روز به دریا روند و تمام روز را در آن آب تنی کنند و تن بشویند»[۴].

ظاهراً در اصفهان، به خاطر حکومت آل زیار (۳۱٦-۴۳۴ هجری) که خود از مازندران بودند و آشنایی بیشتری با آبریزگان داشتند و علاوه بر این دلبستهٔ زنده نگهداشتن آیین‌های ایرانی بودند، جشن آب‌پاشان جلوه‌ای ویژه داشته است. شاه عباس، که در این شهر با این جشن آشنا شده بود، علاقهٔ زیادی به آن داشت و گاهی در اصفهان و زمانی در مازندران و گیلان در این جشن شرکت می‌کرد و برگزاری آن را خوش‌شگون می‌دانست. اسکندربیک می‌نویسد، در سال ۱۰۱۹ (یا ۱۰۲۰ هجری) شاه عباس در چهار باغ در جشن آب‌پاشان که زیاده از ۱۰۰ هزار نفر در آن شرکت داشتند حضور داشت[۵]. همو می‌نویسد، پس از بهار جشن آب‌پاشان است؛ بزرگ و کوچک و زن و مرد در کنار دریا به مدت ۵ روز به سرور و شادی می‌پردازند و آب‌بازی می‌کنند[۶].

پیترو دلاواله[۷]، جهانگرد ایتالیایی و دن گارسیا دوسیلوا فیگوئروا، سفیر اسپانیا در

۱- ذکریای قزوینی، عجائب‌المخلوقات، ۷۶.
۲- روضة‌المنجمین، ۳۶.
۳- زین‌الاخبار، ۲۴۳.
۴- زین‌الاخبار، ۲۴۰.
۵- نسخهٔ خطی عبدالرحمن عمادی.
۶- ص ۸۵۳؛ نک: عالم آرای صفوی، ۳۲۴؛ فومنی گیلانی، تاریخ گیلان، ۲۰۵ تا ۲۰۷؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ گیلان و دیلمستان، ۴۶۴-۴۶۵.
۷- دن گارسیا، سفرنامه، ۳۴۵-۳۴۶؛ پیترو دلاواله به نقل از فلسفی، ۲/۳۱۰.

دربار شاه عباس، همزمان با هم، با پایان گرفتن بنای مسجد شیخ لطف‌الله در اصفهان، شاهد این جشن بوده‌اند. همانندی گزارش این دو جالب توجه است: مراسم جشن در ماه ژوئیه، طرف عصر در انتهای چهارباغ، برابر پل الله وردی‌خان و در حضور شاه عباس و میهمانان خارجی و داخلی و اهالی پایتخت برگزار می‌شود. زن‌ها برای تماشا بالای پل می‌نشینند و بزرگان در درون غرفه‌های پل. مردان با لباس‌های غیرمعمول (شلوار تنگ و شب کلاه) به درون آب می‌روند و روی یکدیگر آب می‌پاشند. کار آب‌پاشی به جایی می‌رسد که ظرف‌هارا به سوی یکدیگر پرتاب می‌کنند و سرهای بسیار شکسته می‌شود و گاه چند نفر جان می‌بازند و شاه با دیدن زخمی‌ها و کشتگان دستور پایان جشن را صادر می‌کند.

در زمان شاه‌عباس جشن آبریزان به خاطر اعتبار ویژه‌اش نزد طبریان «نوروز طبری» خوانده می‌شد[1]. البته امکان دارد که اصطلاح نوروز طبری به خاطر عدم احتساب کبیسه و افتادن نوروز به تیرماه و آمیختن با جشن آبریزان به وجود آمده باشد[2]. به نوشتهٔ ملا مظفر[3]، که در سال ۱۰۲۴ هجری زند بوده است، در شب پیش از برگزاری این جشن، آیین‌هایی معمول بوده‌است که شباهت زیادی با مراسم شب‌های نوروز دارد. یکی از این مراسم زیبا لال‌شیش است، که جوانان تَرکه به دست به در خانه‌ها می‌روند و در می‌زنند و با دیدن صاحب‌خانه، او را با ترکه می‌زنند و سپس با دریافت هدیه‌ای ترکه را به صاحب خانه می‌دهند و او ترکه را تا سال بعد، مانند شیء متبرکی نگه می‌دارد. این ترکه یادآور تیر آرش کمانگیر است و لال‌بازی به نشانهٔ سکوت و آرامش و همچنین پنهان‌کاری است[4].

گردیزی[5] نیز به یکی از آیین‌های این جشن اشاره می‌کند: «... و هم در این ایام گندم با میوه پزند و بخورند و گویند، اندرآن وقت همه گندم پختند و خوردند، که آرد نتوانستند کرد. زیرا که همه اندر حصار بودند». بیرونی[6] هم می‌گوید که در دو روز یاد

۱- ملامظفر، شرح بیست باب، ۱۳۶. ۲- کیا، واژه‌نامهٔ طبری، ۲۴۸.
۳- همان‌جا.
۴- کیا، همان‌جا؛ جابرعناصری، پانتومیم آرش تیرانداز، ۸۰۰ تا ۸۰۱.
۵- زین‌الاخبار، ۲۴۲. ۶- همان‌جا.

شده گندم پخته می‌خورند و سفال‌هایشان را می‌شکنند[۱] جشن آبریزگان در میان ارمنی‌ها نیز مرسوم است[۲].

اَپوش

یکی از کهن‌ترین داستان‌های فراوان اساطیری ایران، بی‌تردید اسطورهٔ اپوش، دیو خشکی است، که به پیکر اسبی سیاه، بازدارندهٔ تِشتَر، ایزد باران است؛ ایزدی که اهورمزدا اورا، در طرف ستایش و نیایش قرارگرفتن، برابر خود آفریده است[۳]. ایزدی که جانوران وحشی کوهساران و درندگان بیابان‌ها، در فصل بی‌آبی، چشم به راه برخاستن اویند[۴]. اهمیت نقش آب، باران و ستارگان در ایران باستان، نبرد تِشتَر با اپوش را به صورت یکی از زیباترین افسانه‌های اساطیری ایرانیان عهد باستان درآورده است[۵].

دربارهٔ ریشه و معنی نام اپوش که در اوستا[۶] به صورت اَپَه‌اُشَه آمده است، بحث‌های زیادی شده و شاید هنوز سخن آخر گفته نشده است. در حالی که یوستی[۷] و بارتلمه[۸] - نخستین پردازندگان به این نام - آن را ترکیبی از «اَپ» و «اوش (سوزاننده)» به معنی خشکاننده و سوزانندهٔ آب می‌آورند، به نظر هوزینگ[۹]، می‌توان با تکیه بر نقش اپوش، این نام را «اَپَه‌وَشَه» یا «اپَه‌وَرتَه» و حتی «آپه‌ورته» از ریشهٔ «ور- (پوشاندن)» به معنی بازدارندهٔ آب خواند[۱۰]. واکِرناگِل، هِرتِل، گونتِرت، دوشن گیمن، کریستن‌سن، بار، هرتسفلد و لومل نیز کم و بیش همین برداشت را دنبال می‌کنند[۱۱].

۱- دربارهٔ شکستن سفال نک پایین‌تر: آناهیتا.

۲- هویان، «جشن تیرگان یا آبریزگان و رد آن در دیگر نقاط جهان»، هنر و مردم، شمارهٔ ۱۱۰، ۳۰ به بعد؛ مانوکیان، «اعیاد کلیسای ارامنه»، هور، شمارهٔ ۲، ۱۱۱ به بعد.

۳- تیریشت، بند ۵۰.

۴- همان‌جا، بند ۳۶.

۵- در حالی که تقریباً همهٔ مردم با این اسطوره بیگانه‌اند، جا داشت که «موتیو» و عناصر شکل‌دهندهٔ این اسطوره طرف توجه هنرمندان آهنگساز، نقاش و پیکرتراش ایران قرار می‌گرفت.

۶- منظور اوستای متأخر است. گات‌ها اشاره‌ای به این دیو نمی‌کند.

7- Handbuch der Zendsprache, 23.

8- Altiranisches Wörterbuch, 72.

9- Hüsing, Iranische Überlieferung und das arische System, 52-55.

۱۰- نیز نک: Carnoy, The Mythology of all Races (Iranian), 267.

۱۱- برای مآخذ نک:

فُرسمن[1] ضمن مقاله‌ای جامع و سرشار از مأخذ، با نگاهی دوباره به تحلیل نظر یوستی و بارتلمه و تقریبا همهٔ دانشمندان پیش از خود و با به زیر سؤال بردن نظر همهٔ آن‌ها، می‌کوشد، بی آن‌که راه حلی قاطع بدهد، به تحلیل تازه‌ای برسد. او ضمن این‌که اپوش را از نظر دستیابی به یک معنای درست، واژه‌ای پرمسأله می‌داند، نخست با صرف نظر کردن از واژهٔ «اَپ» (آب)، به حرف نفی «اَ» تکیه کرده و در پی واژه‌ای است به معنی «خشکی» و «بی‌بارانی» . او آنگاه به واژهٔ اوستایی «پَه‌اُشَه (رویش)» توجه کرده و به این امکان می‌اندیشد که اپوش را «بی‌رویش» بخواند. یعنی دیوی که ضد رویش و باروری است. سپس می‌کوشد با مطرح کردن ریشهٔ فعل «پوشیدن» و کنار گذاشتن «ور-(پوشاندن)»، از برداشت دیگری برای بخش دوم نام مرکب اپوش استفاده بکند: پوششی که حاصل رویش است!

از دید فُرسمَن نتیجه این‌که اپوش دیوی است که مخالف رویش و پوشش است و این نام پیوندی با واژهٔ آب ندارد[2]. گِری[3] با تکیه بر بارتلمه[4] این نام را از نظر فقه‌اللغه با واژهٔ «سوزاندن» یونانی قابل قیاس می‌داند.

آبشخور داستان کشته‌شدن دیو خشکی به دست تِشتَر را باید در سینه‌های غالب باشندگانِ نخستینِ ایران و در قلمرو جغرافیایی ایران امروز جست، نه در دورهٔ مشترک هندوایرانی. از همین روی است که این داستان در اوستای متأخر و دیگر بخش‌های ادب مزدیسنا متبلور شده است. بهترین شرح نبرد اپوش با ستارهٔ تِشتَر[5] در تیریشت[6] آمده، که به سبب اهمیت موضوع به شیواترین شکل ممکن سروده شده‌است. تِشتَر، ستاره‌ای است

→ Forssman, "Apaoša der Gegner des Tištriia", Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, LXXXII/I/37-61.

نیز نک: یارشاطر، «ایندرا»، یغما، سال ۴، شمارهٔ ۱، ۴۴۴.

1- Forssman, "Apaoša der Gegner des Tištriia", Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, LXXXII/I/37-61.

۲- نیز نک: بویس، Boyce, A History of Zoroastrianism, 74.

3- Gray, The Foundation of the Iranian Religions, 199.

4- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 72.

۵- شعرای یمانی یا سیروس.

۶- بندهای ۲۰ تا ۲۲، ۲۶ تا ۲۸.

که نطفهٔ آب[۱]، زمین و گیاهان با او است[۲] و برای این‌که بتواند به سرزمین خشک و تشنهٔ آب، باران ارزانی بدارد، باید بر اپوش دیو خشکی چیره گردد. به سبب همین صفت مهم است که آدمیان در انتظار پیروزی او بر اپوش‌اند[۳]. در تیریشت[۴] برای پیروزی بر اپوش از تِشتر ستایش می‌شود، ایزدی که آب‌های ایستاده و جاری، جویبار و برف و باران در اشتیاق دیدار اویند و در انتظار وقتی که چشمه‌های آب، سترگ‌تر از شانهٔ اسب‌ها به جریان درآیند تا کشتزاران و دشت‌هارا و ریشهٔ گیاهان را از رطوبت خود نیرو بخشند. در قلمرو جغرافیای تاریخی ایران، هیچ‌جا مناسب‌تر از گسترهٔ امروز ایران برای پیرایش این باور مناسب‌تر به نظر نمی‌آید.

نبرد تِشتَر با اپوش در سه مرحله و هر مرحله در ده شب با صورت‌های فلکی متفاوت، انجام می‌گیرد. در هر سه مرحله تِشتَر برای پیروزی بر اپوش تقاضای هوم و قربانی می کند و وعدهٔ رفاه، گاو و اسب و بیشتر از همه وعدهٔ کمال روان می‌دهد[۵]. او قربانی می‌خواهد، تا برای چیره‌شدن بر اپوش، که سر راه اورا برای رسیدن به آب می‌گیرد، نیروی پایداری لازم را داشته باشد[۶]. یکی دیگر از نشانه‌های فقر آسمان و زمین، جدا از آموزهٔ اخلاقی، این اصل است که از گوشت قربانی، نباید راهزنان، زنان بدکار، بی‌دینان و برهم زنندگان زندگی بخورند[۷].

در ده شب نخست تِشتَر پیکری جهانی می‌پذیرد و به شکل جوانی ۱۵ ساله رعنا و درخشان، با چشمان روشن، بلندبالا، توانا و چست و مردی که برای نخستین بار کمربند بسته و نیرو گرفته و به بلوغ رسیده است، در فروغ به پرواز درمی‌آید[۸]. این مرحله از نبرد که سه شب و روز به طول می‌کشد به پیروزی اپوش می‌انجامد[۹]. اپوش تِشتَر را یک هاثر (فرسنگ) از دریای فراخکرت به دور می‌راند[۱۰].

۱- همان‌جا، بندهای ۴، ۴۵.

۲- سی‌روزه، فصل ۱، بند ۱۳.

3- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/71.

۴- بندهای ۴۱ تا ۴۲.

۵- همان‌جا، بندهای ۵۸، ۱۵، ۱۷، ۱۹.

6- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/71-72.

۷- تیریشت، بندهای ۵۸ تا ۶۰.

۸- تیریشت، بندهای ۱۳ تا ۱۴.

۹- همان‌جا، بند ۲۲.

۱۰- همان‌جا، بند ۲۳.

سپس تِشتَر در ده شب دوم به شکل یک گاو زرین‌شاخ در فروغ به پرواز در می آید[۱]. سرانجام در ده شب سوم به پیکر اسبی سفید و زیبا، باگوش‌های زرین و لگام زرنشان در فروغ پرواز می‌کند، تا سرانجام، به هنگام ظهر، رعدآسا بر دیو اپوش که پیکر اسبی سیاه و کل[۲] را دارد پیروز می‌شود و او را به مسافت یک هاثر از دریای فراخکرت به دور می‌راند و باران بر زمین فرو می‌بارد[۳].

ظاهراً اپوش از این روی کل (بی مو) خوانده شده است که دیو خشکی است و با تابستان خشک و زمین سوخته و بی‌گیاه همسان است[۴].

گزیده‌های زادسپرم[۵] و بُندهش[۶] نیز نبرد تِشتَر با اپوش را آورده‌اند. گزارش این دو متن، که در آن‌ها بر نقش باد در یاری‌رساندن به تشتر تأکید شده است، در کلیات با هم برابرند در در مقایسه با تیریشت مفصل‌تر. تِشتَر به سه پیکرِ مردتن، گاوتن و اسب‌تن با اپوش می‌جنگد و به هر تن ده شبانه روز باران می‌آورد. همهٔ زمین را به بلندی یک مرد آب فرا می‌گیرد. همهٔ خرفستران[۷] روی زمین می‌میرند و زهر و گندشان با زمین می‌آمیزد. تِشتَر برای بردن این زهر از زمین به پیکر اسبی سپید و درازدُم در دریا فرو می‌رود و اپوش به پیکر اسبی سیاه و کوتاه‌دُم به رویارویی با او برمی‌خیزد و تِشتَر را به‌ستوهی می‌راند. تِشتَر از اهورمزدا یاری می‌خواهد. اهورمزدا به او نیروی ده اسب نر، ده شتر نر، ده گاو نر، و ده کوه و ده رود می‌دهد. او اپوش را یک فرسنگ به‌ستوهی می‌تازد. در این نبرد اسپنجروز (سپنجغره) یار اپوش است و آتشِ وازِشت یاور تِشتَر. آتشِ وازِشت باگرز آتشِ اسپنجروز را نابود می‌کند. سه شبانه روز بارانی می آید که هر قطره‌اش به اندازهٔ یک تشت آب بوده است. آب با زهر خرفستران می آمیزد. باد آب را به دریای فراخکرت می‌راند و ۳ دریای بزرگ و ۳۰ دریای کوچک پدید می آیند؛ و از همین روی است که آب دریاها شور است[۸].

۱- همان‌جا، بند ۱۶.

۲- باگوش‌ها، گردن و دم کَل.

۳- همان‌جا، بندهای ۲۱، ۲۸ تا ۲۹؛ نیز نک: دادیستان دینیک، فصل ۹۳، بندهای ۱۱ تا ۱۵؛ نیز: Dhalla, History of Zoroastrianism, 273-274.

۴- نک: پورداود، یشت‌ها، ۲/۳۲۳.

۵- فصل ۳، بندهای ۸ تا ۱۷.

۶- ص ۹۳ تا ۹۶.

۷- حشره‌ها و خزندگان موذی و زهردار.

۸- بن دهش، فصل ۸؛ نیز نک: Lincoln, Mythology, Cosmos, and Society, 116-117.

در اشتادیشت[۱] فرّ ایرانی در شکست‌دادن اپوش سهیم است. در بُندهش[۲] از پاشیده‌شدن تخم و نطفهٔ همهٔ گیاهان و جانوران به کمک باد بر روی زمین سخن رفته است که نشانه‌هایی از نوزایی زمین پس از پیروزی بر اپوش دارد. در وندیداد[۳]، اهورمزدا به زرتشت می‌گوید که او آب را با ابرها و بادها از دریای فراخکرت روان می‌کند، آب‌ها را بر مردارها و دخمه‌ها و بازمانده‌های چرکین و استخوان‌های چرکین روان می‌کند و آب‌ها را به دریای پاک کنندهٔ پوئیتیکه باز می‌گرداند. در آن‌جا آب‌ها به جوش و خروش درمی‌آیند و پس از پالایش، دیگر بار به دریای فراخکرت روی می‌آورند و به سوی درخت ویسپوبیش[۴] پیش می‌روند. در آنجا بذر هرگونه از گیاهان می‌رویانند: صدها، هزارها، صدها هزارها... آنگاه اهورمزدا باران را به بذر گیاهان فرومی‌باراند، تا مردمِ اَشَوَن را خوراک و گاو افزونی‌بخش را گیاه فراهم آید. به این ترتیب نطفهٔ همه زمین تغذیه می‌شود[۵].

در روایت‌های اساطیری ایران باستان می‌توان پیروزی بر اپوش را به پیروزی ایزد

۱- بند ۲. ۲- همان‌جا.

۳- فرگرد ۵، بندهای ۱۷ تا ۲۰.

۴- نام درختی است افسانه‌ای، که بر روی آن تخم همه گونه گیاه قرار داده شده است. این همان درختی است که آشیانهٔ سیمرغ بر آن قرار دارد. در رَشن‌یشت (بند ۱۷) می‌خوانیم: «اگر تو بر بالای درختی باشی که آشیانهٔ سیمرغ بر آن است و در میان دریای فراخکرت برپاست، درختی که دربردارندهٔ داروهای نیک و داروهای کارگر است و پزشک همگان خوانندش، درختی که بذر همهٔ گیاهان در آن نهاده شده است، ای رشن اشون ما تو را می‌ستاییم». در بندهش (ص ۱۰۱) از این درخت با نام «درخت بس‌تخمه» یاد شده است، که میان دریای فراخکرت قرار دارد و پزشکی کوشا و از آن همگان است و در زیر تنهٔ آن ۹ کوه پرسوراخ آفریده شده، که ۹۹۹۹ بیور جوی دارد، که سرچشمهٔ رودها و دریاهای هفت کشور جهان‌اند. از این درخت در مینوی خرد (پرسش ۶۱، بندهای ۳۷ تا ۴۲) چنین یاد شده است: «آشیانهٔ سیمرغ در درخت بسیارتخمهٔ دوردارندهٔ غم است و هر گاه از آن برخیزد، هزار شاخه از آن درخت بروید و چون بنشیند، هزار شاخه از آن بشکند و تخم آن پراکنده شود و چینامروش مرغ نیز آن نزدیکی می‌نشیند و کارش این است که تخم‌هایی را که از درخت بسیارتخمهٔ دور کنندهٔ غم فرو ریزد، او برچیند و آنجا که تیشتر آب را می‌ستاند، بپراکند، تا تیشتر آب را با همهٔ آن تخم‌ها بستاند و با آن باران به جهان، ببارد».

۵- نک: جکسن، 672.

آب و رهایی آب‌ها تعبیر کرد و به قدمت نقش ستارگان و برداشت ایرانیان باستان از آفرینش اندیشید. نقش باد هم در پیروزی تِشتَر بر اپوش دارای اهمیت است[۱]. پیروزی بر اپوش پیروزی بر رعد و جنجال است که سالی یکبار در تیرماه و در پهنهٔ آسمان تکرار می‌شود[۲]. شکست اپوش برابر است با بارش و باروری و فراوانی غله[۳] و رفاه[۴].

بی‌گمان شکست اپوش از تِشتَر برای ایرانیان آن‌چنان مهم بوده است که حماسهٔ آرش کمانگیر در تعیین مرز ایران. اشاره به تیر آرش در تیریشت[5] در مقایسه با پیروزی تِشتَر بر اپوش دربرگیرندهٔ این پیام است. در این‌جا تِشتَر به چالاکیِ «آن تیرِ در هواپران که آرش تیرانداز، بهترین تیرانداز آریایی» انداخت، تعیین سرنوشت می‌کند. ظاهرا نام ماه چهارم نیز، با این‌که از ریشهٔ دیگری است، حاصل همین حماسه است. هم‌چنان‌که تیریشت (تِشتَریشت) سرود نیایشی این پیروزی است. در بُندهش[۶] با این‌که نخست «تیر» همان اپوش خوانده شده‌است، مؤلف یا ناسخ بلافاصله نوشته است، با این‌که چنین گویند، «اپوش تیر نیست». زیرا تیر، از هر ریشه‌ای که باشد، دشمن اپوش است.

ریشه‌های نخستین روایت نبرد تِشتَر و اپوش را می‌توان از نظر بافت داستانی (نه خود داستان)، دست‌کم تا دورهٔ هندوایرانی پی گرفت. وْرَ[۷] ثْرَغْنَه[۸]، ایزد جنگ و پیروزی که در بهرام‌یشت ستوده می‌شود، نزد هندیان همان ایندره است با صفت «وْرَتْرَه ـ هَن (اژدهاکش)». در این‌جا «اهی» که دیو یا اژدهای خشکی است به دست ایندره کشته می‌شود و آب‌ها آزاد می‌شوند[۹]. همگونی دو اسطورهٔ هندی و ایرانی با شباهت نام اپوش با همزاد هندیش نیز حکایت از تباری هندوایرانی و آریایی دارد[۱۰]. در ریگ‌ودا

۱- تیریشت، بندهای ۴، ۳۴ تا ۳۵؛ نیز نک: زادسپرم، بند ۸.
۲- تیریشت، بندهای ۹، ۳۶، ۴۰.

3- Lommel, Die Yašt's, 120.

۴- مینوی خرد، فصل ۴۸، بند ۶.
۵- بندهای ۶، ۳۷، ۳۸.
۶- فصل ۷.

7- Bianchi, "Mithra and the Question of Iranian Monotheism", Acta Iranica, XVII/36.

۸- وهران، بهرام.
۹- نک: یارشاطر، همان‌جا، سال ۴، شمارهٔ ۲، ۲ تا ۳؛

Griswold, The Religion of the Rigveda, 180-182.

10- Oldenberg, Die Religion des Veda, 140-141.

«ورتره (دشمن)» دیوی مارپیکر (اژدها) است و پیروزی بر او نمونهٔ قهرمانی بزرگ ایندره است و به همین سبب ایندره دارای لقب «وْرَتْرَه-هَن (دشمن‌کش)» است[۱]. این نام دقیقاً همان نام اوستایی «وْرَثْرَغْنَه (پیروزمند)» در پیوند با «اَپَه‌وْرَتَه (اپوش)» است. در هر دو روایت هندی و ایرانی، پس از پیروزی ایندره و اپوش باران با غرش و رعد فرومی‌بارد. در هردو فرهنگ، صدای رعد، صدای ناله و شیون دشمن بازدارندهٔ آب است[۲]. به این ترتیب «وْرَثْرَغْنَه (بهرام)» و روایت مربوط به ایندره و «وْرَتْرَه-هَن» پرداخت‌های متفاوت ایرانی و هندی یک اسطورهٔ آریایی است[۳].

امکان همگونی روایت اپوش و تِشتَر با «داستان توفان نوح» نیز از دیرباز ایران‌شناسان را با خود مشغول داشته است. ظاهراً برای نخستین بار در سال ۱۸۵۲ ویندیشمن[۴] این همگونی را مطرح کرد و کمی بعد کُسُویچ[۵] به دقائق نزدیک‌تری پرداخت. در سال ۱۸۷۱ اشپیگل، ضمن یک بررسی عمیق، با این‌که شواهد خوبی را مطرح کرد، سرانجام نتوانست با این نظر موافق باشد. در هر حال نمی‌توان از بارورکردنِ متقابل و کم‌وبیشِ دو فرهنگ ایرانی و سامی چشم پوشید.

شهریورگان، جشن آرمان‌شهرداری

آگاهی ما دربارهٔ جشن ویژهٔ شهریور بسیار ناچیز است. درگات‌ها کمتر از انگشتان دست به امشاسپند شهریور برمی‌خوریم و آثارالباقیهٔ بیرونی و زین‌الاخبار گردیزی هم گره‌ای را نمی‌گشایند. شاید خود واژهٔ خْشَثْرَه وَئیریَه (شهریور) راه‌گشا باشد. شهریور از واژهٔ فارسی باستان و اوستاییِ خْشَثْرَه، که در فارسی مبدل به شهر شده است و به مفهوم امروز، معنی قدرتِ فرمانروایی و شهرداری (شایستگی)[۶] را می‌دهد و وَئیریَه، از بن

1- Macdonell, The Vedic Mythology, 50-60; Zaehner, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, 103-104.

2- Spiegel Eranische Altertumskunde, II/50.

3- Duchesne-Guillemin, Religion of ancient Iran, 125-127; Lommel, Die Religion Zarathustras, 130-132; Cox, The Mythology of the Aryan Nations, 161-162.

۴- به نقل از: .. Spiegel, Eranische Altertumskunde, I/478 f

۵- اشپیگل، همان‌جا.

6- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 542-546.

مصدری «وَر-» (گزینش شایسته، شایستهٔ باور)[1] درست شده‌است. بنابراین، خْشَثْرَه وَئیریَه یعنی فرمانروایی شایستهٔ باور یا آرمان شهرداری. آیا نوعی پیوند «پیش‌فلسفی» میان این اصطلاح و فروهر[2]، یعنی فرمانروایی باور و باور نخستین، وجود دارد؟ نمی‌دانیم! زرتشت با اعتقاد به وجود فروهرِ این گونه از فرمانروایی، به دستیابی به آن می‌اندیشد. او در گات‌ها[3] می‌سراید:

همهٔ نیکی‌هایی راکه از آن تست
آن‌ها راکه بود و هست و خواهد بود
به مهربانی خویش به ما ارزانی فرما
[به دستیاری] منش نیک، فرمانروایی شایستهٔ باور[4] و راستی.
بهروزی ابدی تن ما را بیفزای

این همان خْشَثْرَه وَئیریَه نیست که چند سده بعد، در یونان، افلاتون را به آرمان‌شهرداری خود می‌رساند؟ و در گرماگرم ستیز بر سر قدرت در میان خلفای عباسی، از سوی عارفان (فیلسوفان) ایرانی، از آن میان فارابی مطرح می‌شود؟ روند کار هر گونه هم که بوده باشد، ما آرمان‌شهرداری افلاتون را فرزند بالغ خْشَثْرَه وَئیریَه می‌دانیم، که دورهٔ بالندگی خویش را در میان عارفان ایران می‌گذراند!...

تصور می‌کنیم که جشن شهریورگان، جشنی بوده‌است در طلب آرمان شهرداری. گذشته از گات‌ها، در هفتن‌یشت کوچک و بزرگ، که با برداشت درست‌تری از روح جهان‌بینی زرتشت پدید آمده‌اند، آرمان شهرداریِ آیین زرتشت تفاوت چندانی با «شهر» افلاتون ندارد. در هفتن‌یشت بزرگ و کوچک، با یکی از دلکش‌ترین نیایش‌های بهدینان روبه‌رو هستیم: نیایش برای دستیابی به آرمان‌شهرداری!

با وجود فاصلهٔ زیاد میان سرایش گات‌ها و تألیف هفتن‌یشت بزرگ و کوچک، با توجه به نقش فلوتینیان[5] در سدهٔ سوم میلادی در عرفان ایرانی و فراگشت علمی - فلسفی بزرگی که در عصر ترجمه در[6] زمان خلفای عباسی پدید آمد و بدون شک در جهان‌بینی

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1360-1361.

۲- نک: بالاتر: فروهر.
۳- یسنا ۳۳، بند ۱۰.
۴- در متن ترجمهٔ دوستخواه: شهریاری مینوی.
۵- پلوتینیست‌ها.
۶- نک: عطیه، عصر ترجمه، ۱۳۴.

فارابی نقش زیادی داشت، گذرِ کم‌ژرفا از جهان‌بینی زرتشت شایسته نیست. باید دانست که جهان‌بینی زرتشت، یکی از آبشخورهای زلال فلسفهٔ افلاتون، این استومندترین یل فلسفهٔ جهان است.

گزارش بیرونی[۱] همان آگاهی‌های کم‌مایه و نارسای زمان اوست: شهریور فرشتهٔ گوهرهای هفت‌گانهٔ زر و سیم و دیگر فلزهایی‌است که قوام صنعت و همچنین مردم جهان به آن‌ها است. پس در زمان بیرونی دانسته بود که شهریور ایزد فلزها است. در اوستای متأخر گاهی شهریور به معنی فلز است[۲]. بیرونی در ادامه از قول زادویه و خورشید موبد می‌نویسد، که در این جشن آتش بر پا می‌شده است. آتش عنصر همیشگی جشن‌ها بود. گزارش بُندهش[۳] هم از دورهٔ ادب پهلوی همان‌هایی است که آمد و این‌که رامش‌بخشنده یا آزاردهندهٔ فلز، شهریور را آسوده یا آزرده می‌کند. تنها پیدا نیست که منظور بُندهش از آزار چیست. چون فلز هم گداخته می‌شود و هم نواخته. در آزمایش ور نیز از فلز گداخته استفاده می‌شود.

میترا و مهرگان

مهر و مهرگان یکی از کهن‌ترین یادگارهای هزاره‌های گم‌شده، با سرگذشتی پرماجرا است. خوشبختانه به سبب حضور فعال میثرَه یا میترا در فرهنگ هند و رخنهٔ میترا به بیرون از مرزهای ایران، شناخت ما از او کمی بیشتر از چیزی است که از مهریشت به دست می‌آوریم.

میترا پیش از زرتشت

میترا پیش از زرتشت یکی از بزرگ‌ترین خدایان هندوایرانی بود. پرشوری کار میترا از زمان‌های بسیار تاریکی که از آن جز افسانه چیزی برِ جای نمانده است، آغاز می‌شود. از زمانی که ایزد هوم، نگهبان گیاه هوم، به وسیلهٔ میترا و به کمک وَرونَه و دیگر خدایان هندوایرانی کشته می‌شود. سهم او از کشتهٔ او شیرهٔ اوست، که به زمین می‌پاشد و انواع

۱- همان‌جا، ۲۸۹.
۲- برای نمونه: وندیداد، فرگرد ۹، بند ۱۰.
۳- ص ۵۰.

گیاهان و جانوران از این شیره پدید می‌آیند. در حقیقت با این افسانه، انسان هندوایرانی بخشی از آفرینش را با میترا در پیوند می‌داند. یکی دیگر از کارهای سودمند میترا کشته شدن گاو به دست اوست. زیرا از جریان خون گاو بر زمین، بر برکت و سرسبزیِ این یک افزوده می‌شود، یا به روایت دیگر، انواع گیاهان و جانوران از جریان خون گاو بر زمین هستی می‌یابند. این افسانه‌ها بایستی کهن‌تر از آن‌که تصور می‌کنیم باشند که جامعه‌ای روستایی و وابسته به زمین پدید آمده‌اند. با این‌که دسترسی به فرهنگ این جامعه محال است، می‌توان به میزان درماندگی او و از فهم آفرینش پی برد. به این ترتیب میترا در میان خدایان هندوایرانیِ پیش‌زرتشتی از ارج ویژه‌ای برخوردار می‌شود و رفته رفته نوشیدن شیرهٔ هوم و قربانی کردن گاو در راه میترا به صورت آیین پراهمیتی برای مهرپرستان در می‌آید. با این همه وقتی از تقدس گاو سخن می‌رود، پیوند این تقدس با کشته شدن گاو کمی دشوار می‌شود. باید میزان زیادی از حقیقت و افسانه با هزاره‌های گم‌شده از دست رفته باشند.

شاید به سبب ارج میترا در میان مردم بوده است که زرتشت حدود ۱۰ سال به طور پنهان به تبلیغ دین خود می‌پردازد و در پنهان با میترا و قربانی‌کردن گاو مبارزه می‌کند. از نشانه‌های موجود چنین برمی‌آید که مهرپرستان و مغان میترایی، به رغم کوشش‌های پنهان زرتشت، در تاریکی غارها، با پدیدآوردن خوفناک‌ترین صحنه‌ها، سرمست از هوم به قربانی گاو می‌پرداخته‌اند[۱]. میترا در میان برهمنان نیز کم و بیش از همان ارجی برخوردار بود، که در میان ایرانیان داشت. در ریگ ودا، در کنار وَرونَه، دیگر خدای پرقدرت برهمنان، جا به جا به نام میترا برمی‌خوریم، که پاسبان راستی و پیمان است[۲].

۱- به گمان، حتی با کمیاب‌شدن گاو، ناگزیر چارپای کوچک‌تری را به جای گاو، به قربان‌گاه‌ها می‌بردند و این چارپا را ناگزیر گو+سپنته یا گوسپند (گاو مقدس) می‌نامیدند. تا جایی که امروز هم این چارپا را گاو مقدس می‌خوانیم!

۲- در ریگ ودا، ماندالای سوم، سرود ۶۰ می‌خوانیم: «میترا چون به سخن درآید، مردم را به کار برمی‌انگیزد. میترا زمین و آسمان، هر دو را، نگاه می‌دارد. میترا مردم را با چشمانی که بسته نمی‌شوند می‌نگرد. با روغن مقدس برای میترا نذر بیاورید. آن‌که برای تو (میترا) غذا آورد، برتر از همه باشد. ای میترا! آن‌که می‌کوشد، تا قانون مقدس را نگاه دارد، آدیتا (است).

←

در سال ۱۹۰۷ در بوغازکوی آسیای صغیر، لوح‌های گلی چندی از سال ۱۴۰۰ پیش از میلاد به دست آمد، که در یکی از آن‌ها از میترا و ورونه، خدایان بزرگ هند و ایرانی کمک خواسته شده است. این لوح که دربارهٔ پیمانی‌است که میان هیتی‌ها و میتانی‌ها بسته شده، نشان از آن دارد که طیف فرهنگ آریایی (ایرانی) دست‌کم در این تاریخ در منطقه حضور داشته‌است.

میترا پس از زرتشت

با این‌که از لوح بوغازکوی به خوبی پیداست که میترا در فلات ایران و غرب این فلات نامی آشنا بوده است، تا زمان اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۴-۳۵۹ پیش از میلاد) و سنگ‌نبشتهٔ او در همدان، از میترا خبری نداریم. اردشیر می‌گوید[1]:

«این کاخ را به خواست اهورمزدا، آناهیتا و میترا من بنا کردم. اهورمزدا، آناهیتا و میترا، مرا از هر بلا بپایند و این را که بنا کردم خراب نکنند و به آن آسیب نرسانند».

در حالی که هیچ شاهدی نداریم که زرتشت سرسختانه با میترا و مهرپرستی در ستیز نبوده باشد، آیا لوح مورخ ۱۴۰۰ پیش از میلاد بوغازکوی پیش از ظهور زرتشت نوشته شده است و تاریخ ظهور زرتشت را باید میان سال‌های ۱۴۰۰ و ۴۰۰ پیش از میلاد

← آن‌که تو او را یاری کنی، هرگز کشته نشود و مغلوب رنج نشود و هیچ رنجی از دور و نزدیک به او نرسد. باشد که مسرور از غذای مقدس و فارغ از بیماری و با زانوهای خم‌شده بر سطح زمین گسترده و با پیروی دقیق از قوانین آدیتا، در رحمت لطف‌آمیز میترا باقی بمانیم. این میترای قابل‌ستایش و متبرک با پادشاهی زاده شد، پادشاه و بخشنده. باشد که ما از لطف مقدس او بهره‌مند شویم. آری در مهربانی محبت‌آمیز و فراوان او باقی بمانیم. آن آدیتای بزرگ، که باید او را با پرستش خدمت کنیم، و مردم را برمی‌انگیزد، سراینده را قرین لطف خویش قرار می‌دهد. به میترا، که درخور والاترین ستایشِ است، نذری را که او دوست دارد، در آتش تقدیم کنید. لطف سودمند میترا، خداوند و نگاه‌دارندهٔ نوع بشر، شهرت والا و بالاترین جلال می‌بخشد. میترا که جلال او در اقصی نقاط منتشر است، در نیرو از آسمان درمی‌گذرد و در شهرت از زمین فزونی می‌یابد. همهٔ ۵ نژاد به میترا توسل می‌جویند، که در یاری نیرومند است، چون او نگه‌دارندهٔ همهٔ خدایان است. میترا به خدایان و به مردم زنده و به آن‌که علف مقدس را می‌گسترد، در اجرای قانون مقدس روزی می‌دهد».

1- Kent, Old Persian, 155.

جست؟ آیا رستاخیز زرتشت در شمال خاوری ایران، به صورت یک حرکت منطقه‌ای، سال‌ها و سده‌ها درجا زده‌است و زرتشت در آغاز کار هخامنشیان هنوز به مقام والای خود نرسیده بوده است؟ پس چرا در سنگ‌نبشتهٔ بزرگ داریوش (۵۲۲-۴۸۶ پیش از میلاد) در بیستون از نام میترا خبری نیستَ؟ داریوش در این سنگ‌نبشته، بارها این فرصت را داشته‌است که از میترا، خدای راستی و پیمان، نامی به میان آورد. یا پس از گذشت نزدیک به یک سده از داریوش و جا افتادن حکومت هخامنشی و رونق حکومت درباری، دوباره فضا آمادهٔ دینداری «لوکس» درباری شده‌بوده‌است؟ در آخرین سنگ‌نبشتهٔ هخامنشی از اردشیر سوم[1] (۳۵۹-۳۳۸ پیش از میلاد) در تخت‌جمشید، که در دیوار شمالی صفهٔ کاخ اردشیر و کنار پلکان سمت غربی کاخ داریوش کنده شده است، می‌خوانیم:

«اهورمزدا و میترای خدا مرا و این کشور را و آنچه را که من کردم بپایاد»!

جالب توجه است که اردشیر سوم نه تنها نام آناهیتا را حذف می‌کند، صفت خدایی را هم برای میترا می‌آورد. به گمان، پس از زرتشت دوباره از زمان اردشیر مهرپرستی آغاز به گسترش می‌کند. پلوتارخ[2] نیز گزارش جالب‌توجهی دارد دربارهٔ داریوش سوم (۳۳۵-۳۳۰ پیش از میلاد)، آخرین شاه هخامنشی. داریوش هنگامی که خبر مرگ همسرش را، که اسیر یونانیان بود، شنید به تریئوس گفت:

«اگر هنوز مرا خواجهٔ خود می‌دانی، تو را به فروغ میترا سوگند می‌دهم، راست بگو!...».

با این همه از میزان زرتشتیان و مهرپرستان، یا زرتشتیانی که به میترا نیز توجهی داشتند در زمان هخامنشیان چیز زیادی نمی‌دانیم. ظاهراً هنوز یک نوع آزادی نسبی در باورهای دینی وجود داشته‌است. یعنی به سبب هنجار و شکل زندگی، جز گاهی که دین در سطح بالا نقشی سیاسی داشته‌است، در میان توده‌های پایین مردم آنچنان صورت فعالی نداشته است که مداخلهٔ جدی دربار را فراهم آورد. بر خلاف نظر برخی از دانشمندان و از آن میان دیاکونوف[3] که معتقد است، مغان درباری و هخامنشیان می‌توانسته‌اند برای پدیدآوردن یکپارچگی و جلوگیری از تجزیهٔ کشور، دین زرتشت را

1- A3Pa; Kent, Old Persian, 156.

2- Alexander, 32-33.

۳- تاریخ ماد، ۴۸۱.

پذیرفته باشند، نگارنده بر این باور است که در این دوره هنوز دین نمی‌توانسته‌است عامل وحدت ملی باشد. علاوه بر این، نشانه‌هایی در دست است که هخامنشیان به سنت‌های دینی پیش از زرتشت التفات بیشتری داشته‌اند. داریوش همواره در کنار اهورمزدا از خدایان دیگری هم‌پشتی می‌خواهد. خشیارشا در یک نوبت هزار گاو قربانی کرد[1] و آمِستریس، همسر خشیارشا، در سن پیری فرمان داد تا دو بار ۷ نفر از جوانان پارسی را قربانی کنند[2].

میترا در زمان هخامنشیان

با این‌که در زمان اشکانیان نقش میترا شفاف‌تر می‌شود و خواهیم دید که رخنهٔ مهرپرستی به غرب در زمان اشکانیان انجام می‌پذیرد، جز دربارهٔ بخش‌های شمال باختری امپراتوری اشکانیان، آگاهی چندانی دربارهٔ میترا در این دوره نداریم. اما گمان می‌رود در همین دوره است که سرانجام میترا با مهریشت، با از دست دادن برخی از ویژگی‌های خود، به بدنهٔ اصلی آیین زرتشت پیوند خورده باشد. از نقش میترا در ارمنستان و شرق آسیای صغیر نیز که در آن جا به میترا توجه خاصی می‌شده است، می‌توان به همین نتیجه رسید که میترا در دورهٔ اشکانی فعال‌تر شده است. یعنی روندی که با اردشیر دوم هخامنشی آغاز شده بود رسمیت پیدا می‌کند و دیگر نمی‌توان میترا را از کیش زرتشتی جدا کرد. او اینک در اوستای متأخر جای ویژهٔ خود را می‌یابد و «زرتشتیگری» به آرامی پا به میدان می‌گذارد، تا در دورهٔ ساسانی به اوج خود برسد و سرانجام آیین زرتشت را از پای درآورد. اصولاً با نشانه‌هایی که در دست داریم، گمان هم نمی‌رود که اشکانیان توجه خاصی به دین و مخصوصا آیین زرتشت داشته‌اند. آن‌ها با روحیهٔ جنگجویی خود، بیشتر می‌توانسته‌اند از دین به جنبه‌های نمایشی آن دلبسته باشند. البته نقش سلوکیان را هم نباید از نظر دور داشت. بنابراین، بی‌آن‌که تأکید و کوشش خاصی در میان باشد، مهرپرستی و آیین‌های آن با روحیهٔ اشکانیان سازگارتر می‌بود.

با این‌که از لوح ۱۴۰۰ پیش از میلاد بوغازکوی پیداست که آسیای صغیر با میترا

1- Herodot, VII/43.

2- Herodot, VV/114.

بیگانه نبوده است، اما در زمان اشکانیان میترا در ارمنستان و آسیای صغیر سرشناس می‌شود. البته باید توجه داشت که در گزارش‌های موجود، نمی‌توان از میترایی بودن اجرای آیینی مطمئن بود. بسا که مراسمی با شیوهٔ اوستای متأخر انجام می‌شده است، اما به سبب تأکید زیادی که بر هوم یا قَربانی می‌شود، چنین برداشت می‌شود که یک آیین خالص میترایی انجام می‌گرفته است. این نوع مراسم گذشته‌ای دیرین دارد. در این میان تنها باید مرز زمان مهرپرستی و آیین زرتشتی که مهر را در مقام یکی از ایزدان خود پذیرفته است روشن شود، که البته کار دشواری است. مثلاً اگر مهریشت، بدون توجه به آیین زرتشت، خوانده شود، خواننده تصور خواهد کرد که با سرودی از مهرپرستان سر و کار دارد.

در نگاره‌ای از سدهٔ پنجم پیش از میلاد، که از غرب آسیای صغیر به دست آمده است، با یکی از آیین‌های قربانی آشنا می‌شویم: دو نفر، در حالی که برای جلوگیری از برخورد نفسشان با آتش پَنام بسته‌اند، دَبوس به دست جلو یک محراب (یا مهراب ؟) بلند ایستاده‌اند. پشت سر اینان یک قوچ و یک گاو نر قرار دارد.

بنا به روایت، مغی به نام اوستانِس[1] برای نخستین بار مهرپرستی را در میان همسایگان غربی ایران رواج داده است و پس از رفتن مهرپرستی به غرب و آشنایی مغان با کاهنان بومی، این کاهنان در لباس مغان هلنی، آیین‌های جشن میتراگان، از آن میان آیین‌های قربانی را برای بزرگداشت میترا در آسیای صغیر رونق داده‌اند. دراین آیین‌ها شاه یا ساتراپ رقص مذهبی را، که لابد مانند سماع صوفیان بوده است، رهبری می‌کرد و همراه شرکت کنندگان می‌رقصید. و این در حالی بود که شاه و دیگر شرکت کنندگان با نوشابهٔ هوم از خود بی‌خود بودند. استرابون[2] در نخستین سدهٔ میلادی شاهد یکی از این جشن‌ها بوده است. به گفتهٔ او مغان در طول جشن آواز می‌خوانند.

شاید مغان در سال ٦٦ میلادی پا به خاک روم نهاده باشند. هنگامی که تیرداد اول اشکانی، به پادشاهی ارمنستان برگزیده شد، بر آن شد که برای حل اختلافی دیرین به رم

۱- نک به تفصیل: Pauly مدخل Ostanes.

2- XV, 13. 15.

برود و تاج شاهی را از دست نِرون، امپراتور روم بگیرد[۱]. تیرداد برای جلوگیری از بی‌احترامی به عنصر آب، طی سفری ۹ ماهه از راه ناپل به رم رفت. ورود این شاهزادهٔ اشکانی به رم، با مراسم باشکوهی به سبک شرقی انجام شد. ۳ هزار سرباز اشکانی و تنی چند از مغان همراه تیرداد بودند. تیرداد هنگامی که به حضور امپراتور رسید، گفت:

«فرمانروا منم، از تخم ارشک...، اما بردهٔ تو ام[۲] و نزد تو آمده‌ام تا میترا را در لباس تو نیایش کنم. من همان کاری را خواهم کرد، که تو بخواهی....»

سپس نرون دیهیم شاهی را بر سر تیرداد نهاد. اگر این گزارش درست باشد، نِرون نخستین امپراتور روم است که در زمان اشکانیان با میترا و مهرپرستی آشنا شده است. نرون خیلی میل داشت که به نام خدای خورشید شهرت پیدا کند. حتی در باغ کاخ نرون مجسمه‌ای بزرگ بود که تجسم خدای خورشید بود. میترا نیز با خورشید ارتباط تنگاتنگی دارد. این پیوند آنچنان زیاد است که امروز نیز در پی نماز خورشید، که هر روز سه بار باید خوانده شود، مهرنیایش خوانده می‌شود. در روزگار ساسانیان خورشید مهر ایزد خوانده می‌شد[۳]. باری، یک سده پس از سفر تیرداد به رم، مهرپرستی در روم جا افتاده بود و میترا مقام استواری داشت و می‌رفت که با رنگ و رویی رومی سده‌های پیاپی در اروپا ماندگار شود... البته میترا نمی‌توانسته است، بی آن‌که سابقه‌ای در روم داشته باشد، با سفر تیرداد، بی‌درنگ پذیرفته شود. میترا درست یک سده پیش‌تر از تیرداد، با دزدان دریاییِ دریایِ کیلیکیه به روم راه یافته بود. به گزارش پلوتارخ[۴] دزدان دریایی نیرومندی که مدت‌ها گذرگاه‌های آبی دریای اژه و مدیترانه را برای بازرگانان پر مخاطره کرده بودند، از پومپه (پومپیوس)، یکی از سرداران بزرگ روم در جنگ‌های ایران و روم، در سال‌های ۶۷ تا

۱– در این زمان بنا بر قراری که دربار اشکانی با امپراتوری روم داشت، گزینش شاه ارمنستان با ایران بود و سپردن تاج شاهی با روم.

۲– منظور تیرداد این است، که او در لباس میترا بوده است. به‌عبارت دیگر او بردهٔ میترا است. یادآوری می‌شود که کسانی که طی مراسم مهرگان یا به هر علتی دیگر، میترا را می‌پذیرفتند و به خدمت او در می‌آمدند، آن‌چنان خود را از آن او می‌دانستند، که خود را برده و غلام میترا می‌خواندند.

۳– نک: بویس، تاریخ کیش زرتشتی، ترجمهٔ فارسی، ۱/۸۸.

4- Pompejus, 24.

۷۸ پیش از میلاد، شکست می‌خورند و پس از اسارت در ایتالیا، به ویژه در شهر اوسیتا، اسکان داده می‌شوند. این دزدان آیین مهرپرستی را در دیار تازه رواج می‌دهند.

پیداست که اگر هزاره‌های گم‌شده را بازمی‌یافتیم، دسترسی به شوخی‌هایی از این دست فراوان می‌شد. گاهی یک سوسوی کوچک در قلمرویی تاریک از تاریخ چنان وسوسه‌انگیز می‌شود، که مورخ به زحمت می‌تواند از آن سوسو چشم بکند. آیا هِرمِس (مرکوری) که دزدان او را از آن خود دانسته و دلبستهٔ او بودند، ویژگی‌هایی مانند میترا داشته است؟ چگونه و به چه دلیلی این دزدان به میترا، خدای دوستی و پیمان، اعتقاد داشته‌اند؟ باگزارش پلوتارخ غیرمستقیم به این حقیقت هم می‌توان رسید که میترا، اگر هم دربارهٔ او از درون ایران آگاهی چندانی نداریم، در بیرون از ایران چنان آوازه‌ای داشته است که این آوازه به‌گوش دزدان دریایی نیز رسیده بوده است. ما دوباره به یاد لوحِ بوغازکوی از ۱۴۰۰ پیش از میلاد می‌افتیم. آیا دست‌کم از ۱۴۰۰ پیش از میلاد، میترا در آسیای صغیر همچنان به زندگی خدایی خود ادامه می‌داده و حدود ۷۰ پیش از میلاد، همراه دزدان دریایی اسیر به ایتالیا رفته است؟ نرون پیش از دیدن تیرداد چقدر دربارهٔ میترا می‌دانسته است؟ نقش میترا در جا افتادن دین کاملاً متفاوتِ مسیح در روم چه بوده است؟ آیا هنوز هم می‌توان در مسحیت غرب نشانی از میترا یافت؟ صلح و دوستی بارزترین صفت میترا است...

دلائل دیگری نیز در دست است که نقش اشکانیانِ ارمنستان در رواج مهرپرستی ناچیز نبوده است. سنگ‌نگارهٔ بزرگ آنتیوخوس کُماژِن (۶۹-۳۴ پیش از میلاد) و میتراداد (مهرداد) در نمروددداغِ ارمنستان کوچک، بهترین کارنامهٔ عظمت میترا در این دوره است[1]. هر دو ساتراپ، در صخره‌ای عظیم، خدایان نیاکان خود را به تصویر کشیده‌اند. آنتیوخوس در میان این خدایان بر تخت نشسته‌است. در سنگ‌نبشتهٔ نگاره‌ها، میترا درکنار دیگر خدایان بومی و آبایی جای والایی دارد. در هردو نگاره، آنتیوخوس و مهرداد دست میترا را می‌فشارند و میترا لباسی اشکانی بر تن دارد.

سکه‌ای که به وسیلهٔ گودریان سوم (۲۳۸-۲۴۴ میلادی) در تاروس زده شده است، نمایندهٔ ادامهٔ زندگی میترا در این ناحیه است. در این سکه میترا در حال کشتن گاو است.

1- Ghirshman, Iran Parthes et Sassanides, 56.

نشانه‌های دیگر و فراوانی از رخنهٔ گام به گام به مغرب زمین در دست است، که در اینجا به چند اشارهٔ کوتاه بسنده می‌شود[1]: تراژِن، امپراتور روم، با تصرف داسیا (رومانی امروز) در سال ۱۰۱ میلادی، میترا را به رومانی برد و در نتیجه معبدهای زیادی برای برگزاری آیین‌های میترایی در این سرزمین پدید آمد.

هادریان تا اسکاتلند پیش رفت و در کنار دژها و استحکاماتی که برای سپاهیان خود ساخت، معبدهایی هم برای میترا در نظر گرفت، که مانده‌هایی از یکی از این معبدها هنوز هم بر جای است.

لژیون‌های رومی در پی متصرفات جدید، به هر جا که گام می‌نهادند، معبدی هم برای میترا می‌ساختند. در رومانی، در بلغارستان، در یوگوسلاوی، در آلمان، در اتریش، در انگلستان، در فرانسه، در اسپانیا و شمال آفریقا، معبدهایی برای میترای ایرانی ساخته شد. راز دلبستگی مردم آن سامان به خدایی این‌چنین بیگانه، یکی دیگر از مسأله‌های بلاتکلیف تاریخ است. باید دید که روان‌شناسی تاریخ چه پاسخی خواهد یافت. چرا کومودوس (۱۸۰-۱۹۲ میلادی)، امپراتور روم، به میترا می‌گرود؟ در ۳ معبدی که ماکسیمیانوس (۲۸۶-۳۰۵ میلادی)، امپراتور روم، در دالماسی، شمال غربی یوگوسلاوی ساخت و در معبدهای دیگری که در شمال آفریقا بناکرد، چه آیین‌هایی برگزار می‌شده است. جامعهٔ امپراتوری بزرگ روم چه برداشتی از میترا داشت که در سال ۳۰۷ میلادی دیوکلسین، امپراتور روم، میترا، خورشید شکست‌ناپذیر را یاور و نگهبانِ ماندگاریِ روم خواند و برای میترایی این‌چنین پراعتبار، معبدی در کارنونتوم، در نزدیک وین ساخت؟ آیا رومیان در سرزمین سرسبز خود می‌دانستند که میترا مسافری غریب از سرزمین کوهستان‌های خشک، نمکزارهای گسترده و بیابان‌های برهوتِ شن‌های روان است؟ چرا زرتشت با چنین اقبالی رو به رو نشد؟ راز دلبستگی این سامان نیز به میترا شگفت‌انگیز است، که به رغم مخالفت زرتشت با میترا، می‌سراید:

> مهر فراخ چراگاه به سرزمین‌های آریایی خانمان خوش و سرشار سازش و آرامش می‌دهد.
>
> او زبان آوری است با هزار گوش و ده هزار چشم، که بُرزمند و بلندبالا، بر فراز برج پهنی ایستاده و نگهبان زورمندی است که هرگز خواب به چشمان او راه نمی‌یابد.

۱- به تفصیل نک: Vermaseren, Mithras.

او، همراه باد پیروزمند، به رزم‌آورانی روی می‌آورد که با خشنودی درون و منش نیک و باور درست از او ستایش می‌کنند.
رزم‌آوران بر پشت اسب از او تندرستی خود و ستور و نیروی بازشناسی دشمنان از دور و چیرگی بر آن‌ها را می‌خواهند.
او نخستین ایزدی است که پیش از برآمدن خورشیدِ تیز اسب، آراسته به زیورهای زرین، از فراز کوه زیبای البرز سر درمی‌آورد و بر همهٔ خانه‌های آریایی می‌نگرد.
آنجا که شهریاران دلیر و رزماوران بسیار بسیج می‌کنند، چارپایان را کوهساران و چراگاه‌های فراوان است، آنجا که دریاهای ژرف و پهناور دارد، آنجا که رودهای پهناورِ ناوتاک با خیزاب‌های خروشان دارد که به سوی مرو و هرات و سغد و خوارزم می‌شتابند.

طبق سنت زرتشتی، در پل چینوَد، دادگاهِ رسیدگی به اعمالِ درگذشتگان، از سه ایزد میترا و سروش و رشن تشکیل می‌شود و ریاست دادگاه با میترا است که انصافی خدشه‌ناپذیر دارد[۱]. پیداست که میترا در چارچوب آیین زرتشت، به این مقام در دورهٔ اوستای متأخر، پس از پیوندش به آیین زرتشت، رسیده است. از یسنا ۴۳[۲] چنین برداشت می‌شود که دادگری با سروش است.

جشن مهرگان

طبیعی است که در ایران باستان، در پیوند با ایزد بزرگی مانند میترا، جشن یا جشن‌هایی نیز وجود داشته است. امروز هم جشن مهرگان نامی آشنا است.
در ایران باستان سال به دو فصل هَمَه و زَیَنَه (تابستان و زمستان) تقسیم می‌شد. به عبارت دیگر سال دو نقطهٔ اعتدال بهاری و اعتدال پاییزی داشت[۳]. جشن اعتدال پاییزی به نام میترا بود، که میتراگان یا مهرگان خوانده می‌شد. یعنی کوشش برای بار آوردن غله و پروارکردن چارپایان به پایان می‌رسید و فصل آرامش و استراحت آغاز می‌شد[۴] و برای میترا قربانی می‌کردند. هنوز هم، در پاره‌ای از روستاهای زرتشتی‌نشین ایران، به هنگام

۱- نک: بندهش، ۱۱۳. ۲- بند ۱۲.
۳- نزد هندوان نیز چنین بود. فصل نخست، موسم بهار و تابستان و باران (فصل ایزدان) بود و دیگری که خزان و زمستان بود، موسم سرما و مرگ (فصل نیاکان) بود. نک: تقی‌زاده، گاه‌شماری در ایران قدیم، ۱۴، پانویس ۱. ۴- بیرونی، همان‌جا، ۳۳۷ تا ۳۴۰.

جشن مهرگان، کشاورزان از خرمن خویش برای آتشکده هدیه می‌آورند و هر خانواده در خور توانایی خود حیوانی را قربانی می‌کند[۱]. به گمان، این قربانی اشاره دارد به گاو یکتا آفریده، که به روایت اساطیری بذر و تخم گیاهان و جانوران سودمند و اهلی از بدن او ریخته است. با این قربانی تجدید حیات گیاهان و جانوران تضمین می‌شود. در آتن باستان نیز قربانی برای خورشید به همین منظور انجام می‌گرفت. در اسکاندیناوی نیز با آغاز زمستان، برای فروانی محصول در سال دیگر، قربانی می‌کردند[۲].

در کنار سنگ‌نبشتهٔ اردشیر دوم، کهن‌ترین گزارش مکتوبی که دربارهٔ جشن مهرگان داریم از کتسیاس[۳] است:

«به رسم پارس‌ها، شاهنشاه فقط یک بار می‌تواند تا حد مستی بنوشد، و آن روز قربانی برای میترا است».

پیش از زرتشت، قربانی با نوشیدن هوم همراه بوده است. بنا بر این گمان می‌رود که در جشن مهرگان نیز آیین برگزاری جشن با نوشیدن همراه بوده است. کتسیاس پزشک یونانی اردشیر بود. اگر هم پیش از اردشیر چنین رسمی در ایران وجود نداشته است، گزارش این پزشک کاملاً هماهنگ با سنگ‌نبشتهٔ اردشیر است، که در آن برای نخستین بار از میترا نام برده می‌شود. به این ترتیب، به این گمان هم می‌توان رسید، که مهریشت می‌توانسته است در زمان اردشیر هخامنشی هم سروده شده و یا جان گرفته باشد.

در مهریشت[۴]، از قربانی کردن همه نوع جانور در راه میترا سخن رفته است:

«ای سپیتمان!
مهر را بستای و پیروان خویش، مزداپرستان را بیاموز،
که ستوران خُرد و بزرگ و پرندگانی را که با شهپر به پرواز درآیند،
نزد او پیشکش برند».

سرّ دوام این جشن را تا قرن بیستم در اروپا، می‌توان حَاصل رخنهٔ مهرپرستی در حدود

۱- نک: بویس، تاریخ کیش زرتشتی، ترجمهٔ فارسی، ۲۳۸/۱.
۲- بویس، همان‌جا، ۲۳۹.

3- Ktesias, Athenaios, Deipnosoph. 10, 45 p. 434 D.

۴- بند ۱۱۹.

سال‌های میلاد مسیح به اروپا دانست. برای مهرپرستان، کشتن گاو رایج‌ترین کاری بود که انجام می‌گرفت. به گزارش استرابون[1] ساتراپ ارمنستان به هنگام جشن مهرگان ۲۰ هزار کره اسب به دربار ایران هدیه می‌کند. صرف نظر از اغراق‌آمیز بودن شمار اسب‌ها، روشن نیست که این اسب‌ها برای قربانی بوده‌اند یا منظوری دیگر. بویس[2] هدیهٔ اسب را در ارتباط با خورشید تیزک بودن میترا می‌داند. آیا اسبانی که در نگاره‌های تخت‌جمشید، در میان هدیه‌های هیأت‌های نمایندگی به چشم می‌خورند، هم در ارتباط با میترا بوده‌اند؟

مسعودی[3] در اوایل سدهٔ چهارم هجری دربارهٔ جشن مهرگان می‌نویسد:

«... از نوروز تا مهرگان ۱۶۹ روز است. ایرانیان دربارهٔ مهرگان گویند که به روزگاران قدیم، یکی از پادشاهان ایران به همهٔ مردم از خاص و عام ظلم می‌کرد و این پادشاه مهر نام داشت. و ماه‌ها را با نام ملوک می‌نامیدند. مثلاً می‌گفتند، مهرماه، و عمر این پادشاه دراز شد و ظلم وی سخت شد. در نیمهٔ این ماه، یعنی مهرماه، بمرد و روز مرگ وی را مهرجان نامیدند. یعنی مهر جان داد!...»

این گزارش نادرست، همهٔ آن چیزی است که یک مورخ اسلامی دربارهٔ مهرگان دارد. گزارش ثعالبی[4] هم آگاهی چندانی به دست نمی‌دهد. از مطلب بلند او دربارهٔ جشن مهرگان چیزی که دستگیرمان می‌شود، این است که در زمان اشکانیان جشن مهرگان برگزار می‌شده و در زمان خسرو پسر فیروز، هدیه‌هایی به شاه داده می‌شده است. گزارش بیرونی، که متعلق به اواخر سدهٔ چهارم هجری است نیز افسانه است. چون در هر حال آگاهی بیرونی بیشتر از مردم روزگار او بوده است. نقل آن در پانویس[5]، برای

1- XI, 14.9.

۲- همان‌جا.

۳- مروج‌الذهب، ترجمهٔ فارسی، ۵۵۱/۱.

۴- غرراخبار، ترجمهٔ فارسی، ۲۲۰.

۵- «... گویند مهر، که اسم خورشید است، در چنین روزی ظاهر شد. به این مناسبت این روز را بدو منسوب کرده‌اند. پادشاهان در این جشن تاجی به شکل خورشید که در آن دایره‌ای مانند چرخ نصب بود به سر می‌گذاشتند. و گویند در این روز فریدون به بیوراسب، که ضحّاک خوانندش، دست یافت. چون در چنین روزی فرشتگان از آسمان، به یاری فریدون، فرود آمدند. به یاد آن، در جشن مهرگان، در سرای پادشاهان مرد دلیری می‌گماشتند که بامدادان به

←

داشتن برداشتی از نظر یک دانشمند دربارهٔ یکی از کهن‌ترین جشن‌های ایران باستان، که همزمان در اروپا از رونق چشمگیری برخوردار بوده، جالب توجه است. شاید اگر در این زمان جشنی کهن از اروپا، در ایران معمول می‌بود، اروپاییان به آن اشاره می‌کردند. برای نمونه کافی است که بخشی از سفرنامهٔ مجعول فیثاغورث را بخوانیم[1].

← آواز بلند، ندا در می‌دادند، ای فرشتگان! به سوی دنیا بشتابید و جهان را از گزند اهریمنان برهانید! و گویند خداوند در این روز زمین را بگسترانید، و در اجساد، روان بدمانید. و در این روز کرهٔ ماه، که تا آن وقت گوی تاریکی بود، از خورشید روشنایی و نور کسب کرد. از سلمان فارسی نقل شده است که او گفت، ما در زمان ساسانیان قایل بودیم، که خداوند، یاقوت را در روز نوروز از برای زینت مردمان بیافرید و زبرجد را در روز مهرجان، و این دو روز را بر سایر اعیاد سال فضیلت داد، چنان‌که یاقوت و زبرجد را بر سایر جواهرات.

در آخرین روز این جشن، که بیست و یکم ماه باشد، فریدون ضحّاک را در کوه دنباوند به زندان انداخت، و خلایق را از گزند او برهانید. لاجرم در این روز عید گرفتند، و آفریدون مردم را امر کرد که کشتی به میان بندند و واج زمزمه کنند و در هنگام خوردن و آشامیدن لب از سخن فروبندند. چون مدت استیلای ضحّاک هزار سال طول کشید و ایرانیان خود مشاهده کردند که ممکن است عمر انسان این همه طولانی شود، از این روز به بعد دعای خیرشان در حق یکدیگر چنین بود: هزار سال بزی!

زرادشت فرمود که آغاز و انجام جشن مهرجان در عظمت و شرافت مساویست، پس هر دو روز عید بگیرید. از این پس هرمز بن شاهپور در تمام روزهای مهرجان جشن برپا داشت... بعد پادشاهان و مردمان ایرانشهر از آغاز مهرجان تا مدت سی روز، مانند نوروز، عید می‌گرفتند. و هر پنج روز را به یک طبقهٔ از شاهزادگان و موبدان و بزرگان و بازرگانان و رزمیان و دهقانان و اهل حرفه و صنایع مخصوص کردند (آثارالباقیه...، به کوشش زاخو، ۲۲۲-۲۲۴، به نقل از پورداوود، یشت‌ها، ۲۹۷/۲ به بعد). نیز نک: همو، التفهیم، ترجمهٔ فارسی، ۲۵۴ و ۲۵۶؛ گردیزی ۴۴۱.

۱- «بیرون شهر در مدخل غاری تاریک حاضر شدم. از غرابت تعیین این محل برای برپاداشتن جشن درخشنده‌ترین ستارگان (میترا) متعجب بودم. با تنی چند از تماشاچیان به درون رفتم. آنقدر اعمال و شعایر و مراتب ستایش از پیش چشمم گذشت، که حافظهٔ درستکار من توانایی بیان آن را ندارد. واقفان اسرار را دیدم که پیرامون چشمهٔ آب روان، بدن را می‌شستند و پاکیزگی روان و خرد را از ایزدان درخواست می‌کردند. زرتشت وظایف پیشوای مذهب را به جا می‌آورد، و علامتی زوال‌ناپذیر بر سینهٔ حضار می‌گذاشت. از حصول مرتبت، غروری در این اشخاص به وجود می‌آمد. هر یک نانی خوردند و ظرفی آب آشامیدند. این ←

این سیاحت‌نامه را از جمله به سبب حضور زرتشت در مجلس میترایی مجعول و خیالی دانسته‌اند. در صورتی که زرتشت می‌تواند نام هر مرد روحانی یا غیر روحانی دیگری نیز باشد. در گزارش منسوب به فیثاغورث چیزی که بتوان آن را دروغ و یا غیر عملی پنداشت وجود ندارد.

مورخ هنگامی که روایت‌های موجود دربارهٔ منشأ جشن مهرگان را بررسی می‌کند، نمی‌تواند خود را از این وسوسه رها کند، که آیا کشته شدن گئومات به دست داریوش و یارانش به نوعی در پیوند با جشن مهرگان نیست؟ چند نکته به این وسوسه دامن می‌زنند:

→ نشانهٔ بعثت یا رمز مرور به حیات جدید بود. چونان که خورشید درِ سال نو را به جهانیان و جهان می‌گشود. همین را در سرود یزدانی و دعاهای خود گفته و می‌خواندند.

یک نفر روحانی زبردست، که او را کلاغ مقدس می‌نامیدند، تاجی آویخته به نوک تیغ، آن را تقدیم کرد. نپذیرفتند و به لحن خاص گفتند، مهر تاج من است. در عمق دخمهٔ مزبور، به تشخیص نمایندهٔ مهر موفق شدم. این مجسمه نبود. جوانی بود دلیر و زیبا. بر گاو نشسته و شمشیر به دست... شاه را به صورتی دیدم که زنبوری در دهان داشت. گروه درباریان در صور عقاب و شاهین وسگ و کرکس از عقب وی حرکت می‌کردند. محبوبه‌های شاه وارد شدند. همه صورتک کفتار بر چهره نهاده و به همین اسم موسوم بودند. بر پاره‌های برف و یخ ساختگی پای برهنه راه می‌رفتند. بر دوش عریانشان ۱۵ چوب زده شد، که تازیانهٔ میترا یا آفتاب بود (نک: مهریشت، بند ۱۲۲).

به مساعدت جامهٔ پشمین خویش، که مانند جامهٔ حاضران بود، توانستم به پیکر مقدس میترا نزدیک شوم... خدای جوان، که نامش یگانهٔ جاوید است، می‌کوشد تا گاو زورمندی را مقهور سازد و بکشد. تاج ایرانی، شبیه افسر شاهان، بر سر، نیم‌تنهٔ کوتاه و زیرجامهٔ فراخ ایرانی در تن، و به ساز جنگ ایرانی مسلح. گمانم آن‌که بالاپوشی بر دوش وی مشاهده کردم. دو پیکر همراه او اگر چه همان جامه را داشتند، اما از قسمت رویین محروم بودند. یکی از آن دو یاوران، مشعلِ افراشته، و دومی مشعلِ واژگون به دست گرفته بود. جنسیت آن‌ها معلوم نبود. گفتند اشارتی است به تولد و تناسل. از گلوی گاو مجروح چند قطره خون جاری است. حروف اطراف آن را برایم چنین معنی کردند، ژالهٔ آسمان. در متن این لوحه اشکال خُرد حیوانات زنده، که در تقویم ایران، آفتاب و ماه و سیارات و صور نجومیه را معرفی می‌کنند، مشهود گشت. نیکوتر و جاذب‌تر رسوم و قواعد سوگندی است که هر مرد و زن از آگاهان و خواص به تناوب یاد می‌کنند و مهر را مخاطب خویش قرار داده چنین می‌گویند: برافزایش شمارهٔ آفریدگان خردمند، که زمین را معمور و مسکون می‌دارند، سوگند یاد می‌کنم، بر کشتن هر حیوان زیان‌آور سوگند یاد می‌کنم، راضیم پس از مرگ از جایگاه نیک‌بختان رانده شوم، اگر در اثنای زندگانی این فرایض مقدسه را انجام ندهم ...» (سیاحت نامهٔ فیثاغورث، ۶۶ به بعد).

۱. به نوشتهٔ خود داریوش (بیستون، ستون ۱، بند ۱۳، خط ۵۵)، روز دهم (حدود اول مهر ماه) از ماه بَغَیادیش (مهرگان؟[۱]) سال ۵۲۲ پیش از میلاد، گئومات کشته شد.
۲. کتسیاس[۲]، پزشک اردشیر دوم، جریان کشته‌شدن گئومات و سپس کشته شدن مغان را به دست هواداران داریوش [جشن] مغ‌کشان می‌نامد.
۴. در نوشته‌های اسلامی، مهرگان جشن پیروزی فریدون بر ضحاک است[۳].
۵. جشن مهرگان از ۱۶ مهر است تا ۲۱ مهر، که رام روز است. آغازِ جشن مهرگان عامه و انجامِ آن مهرگان خاصه نامیده می‌شود.
۶. فردوسی روز پیروزی فریدون بر ضحّاک را روز اول مهر می‌داند[۴].
۷. جشن سالانهٔ به قدرت رسیدن داریوش روز دهم بَغَیادیش برگزار می‌شده است[۵].
آیا جشن پیروزی داریوش بر گئومات و جشن مغ‌کشان ناشی از آن، تصادفاً مصادف با جشن مهرگان شده است[۶]؟

با فروپاشی فرمانروایی ساسانیان، جشن‌های گوناگونی که در ایران برگزار می‌شدند، تا حدودی به بوتهٔ فراموشی سپرده شدند. با این همه، از همهٔ نشانه‌های تاریخی چنین برمی‌آید، که ایرانیانِ پیشگامی که نهضت‌های مردمی را رهبری می‌کردند، تنها به سبب پدید آوردن روح پایداری همواره کوشیدند، با زنده نگه‌داشتن برخی از این جشن‌ها و انگیزاندن مردم به رفتارهای مشابه، با پدیدآوردن یک‌پارچگی ملی، در برابر یورش‌های پر از ظلم و ستم فرمانروایان عرب ایستادگی کنند.

بی‌دلیل نیست، مهتدی، خلیفهٔ عباسی، در اواخر سال ۲۵۵ هجری از پذیرفتن هدیه‌های

1- Henning, "The Murder of the Magi", Acta Iranica, VI/133.

نیز نک: تقی‌زاده، مقالات، ۴۹/۱۰، پانویس ۸۵.

2- Ktesias, 15.

۳- مسعودی، همان‌جا؛ بیرونی، همان‌جا.

۴- بروز خجسته سر مهر ماه   بسر نهاد آن کیانی کلاه

۵- هِنینگ، همان‌جا.

۶- برای منبع‌های در ارتباط با این بحث، نک:

Henning, The Murder of the Magi, Acta Iranica, VI/133-144.

مهرگانی سر باز می‌زند[1].

مهرگان و موسیقی

با توجه به بسیار کهن بودن جشن مهرگان، طبیعی به نظر می‌رسد که ایرانیان سروده و ترانه‌هایی نیز دربارهٔ مهرگان ساخته باشند. دور نیست که برخی از این ترانه‌ها به خاطر کهنسالی به چنان حدی رسیده باشند که کم کم به صورت مقام و لحن وارد موسیقی سنتی ایران شده باشند. برهان می‌نویسد:

> «مهرگانِ بزرگ، نامی است از موسیقی که آن را بزرگ خوانند. مهرگانِ کوچک، نام مقامی است که آن را کوچک خوانند. مهرگانِ کوچک به معنی مهرگان خُردک است، که نام مقامی باشد از موسیقی. مهرگانی بر وزن و معنی مهربانی باشد، که نام لحن بیست و پنجم است از سی لحن باربد و نام نوایی هم هست».

معین در حاشیهٔ این مدخل نوشته است، در ۳۱ لحن باربدی که نظامی در خسرو شیرین در عنوان «گفتار اندر صفت باربد و بخشش خسرو» آورده، لحن بیست و پنجم روز فرخ است و مهرگانی لحن دوازدهم است. هم اکنون در میان گوشه‌های آواز شور، پس از نغمه، نشیب و فراز کوچک نواخته می‌شود. شاید بتوان این نغمه‌ها را باقی‌ماندهٔ آن نغمه‌ها تصور کرد. در میان ۱۲ مقام فارابی و صفی‌الدین ارموی مقام یازدهم، مهرگان ثبت شده است که لحن آن بر ما مجهول است. در کتاب ردیف موسیقی ایران نغمه‌ای به این نام وجود ندارد، اما لحن بیست و هشتم و سی‌ام بزرگ ثبت شده است، و لحن سی و یکم بزرگ است[2].

۱- توجه به این دو مصرع از بُحتُری، شاعر عرب، دارای اهمیت است:

رددت هدایاالمهرجان و لم‌تکن   لتسخوالنفوس‌الفرعون مستفادها
و عادیت اعیـادالمضلین معلنا   و لولا التحری للهدی لم تعادها

۲- ملاح، منوچهری دامغانی و موسیقی، ۴۳.

آبانگان

شاید بتوان، در ایزدکدهٔ ایران، آناهیتا، ایزدبانوی آب را، دوست داشتنی‌ترین ایزدبانوی آیین زرتشت خواند. ازیراست که پردازندهٔ تاریخ ایران باستان، بی‌اختیار می‌خواهد هر آنچه راکه در چنته دارد، نثار این بانوی بانوان ایران کند و بیشتر از خود آب، دل به آبِ روی آناهیتا سپرد.

آبانگان یادگار کمرنگ آناهیتا است و جشن پیروزی بر ضحّاک. گردیزی[1] «اندر شرح جشن‌ها و عیدهای مغان» می‌نویسد: «و اندر روز آبانگان، به امر زو بن طهماسب، بزرگ آب روان کردند در جوی‌ها، که افراسیاب بیاگنده بود و هم در این روز خبر رسید به همهٔ کشورها، که پادشاهی از ضحّاک بشد و به افریدون رسید. و مردمان بر مال و ملک خویش مالک گشتند، و با زن و فرزند خویش اندر ایمنی بنشستند، که اندر روزگار ایمنی نبود». بیرونی نیز گزارشی همانند دارد. از مجموع منبع‌های اسلامی هم چنین برمی‌آید، که چون در نتیجهٔ جنگ ایران و توران، به فرمان افراسیاب کاریزها و مهرهای آب ویران شدند، زَو پسر تهماسپ، فرمان به لایروبی کاریزها و نهرها داد. به نوشتهٔ برهان که منبعش روشن نیست، این روز اگر باران ببارد، آبانگان مردان و اگر نبارد، آبانگان زنان نامیده می‌شود.

۱- زین‌الاخبار، ۲۴۴.

آناهیتا[1]

در ایران باستان، به سبب ارجمندی آب، چندین ایزد، مانند اَپَم نبات و تِشتَر و خرداد، هر کدام به گونه‌ای، برای پاسبانی از آب وجود داشت ، اما آناهیتا، ایزد بانوی آب در ایران باستان، یکی از بزرگترین و محبوب‌ترین ایزدان آیین زرتشت است، که در یونانی: آنائیتیس، ارمنی: آناهیت، فارسی: ناهید نامیده می‌شود.

نام کامل این فرشته، اَرِدْوی سورَه اَناهیتا، از ترکیب سه صفت درست شده است. اَرِدوی (اَرِد-) به معنی فزودن و بالاندن[2] که نام یکی از رودهای افسانه‌ای است و غالباً با سورَه به معنی زور می‌آید[3] و بالاخره اَناهیتا که از ترکیب حرف نفی اَ (برابر قاعده: اَن) و آهیتَه[4] به معنی چرک، پلید و ناپاک درست شده است[5]. پس اَناهیتا یعنی نیالوده، پاک و بی‌آلایش[6]. اناهیتا با گذشت زمان به صورت آناهیتا، آناهید و ناهید در آمده است.

سرگذشت ایزدان ایرانیان باستان و هزاره‌های گم‌شده، مانند سرگذشت خود ایرانیان، از سیاهی‌های تاریخ آغاز می‌شود. انگاری آبشخور ریشه‌های این سرگذشت، پشت دیواری سترگ و نیرومند، با دروازه‌هایی ناگشودنی، به حال خود و برای خود در آن سوی زمان افتاده است! اینک است که ما، برای دستیابی به فرهنگ هزاره‌های گم‌شدهٔ خود، ناگزیر از چنگ‌انداختن به هر دستاویزی شده‌ایم. ازیراست که گاهی ناخواسته

۱- چون امروز این نام به صورت آناهیتا جا افتاده است، ما نیز آگاهانه، هر جا که به صورت اَناهیتَه یا اَناهیتا نیاز نیست، چنین می‌نویسیم.

2- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 193.

3- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1584-1585.

۴- پهلوی: آهُک، فارسی: آهو.

5- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 125, 345.

۶- آناهیتا را شکل دگرگون شدهٔ ننهونته، الاههٔ ایلامی، تجسم آب‌های نخستین آسمانی نیز دانسته‌اند. از آن میان نک:

Lommel, Die Yašt's, 26; Boyce, A History of Zoroastrianism, 71.

توجه به ایزدان هندوایرانی و پیوند تنگاتنگی که میان ایزدان هندی و ایرانی وجود دارد، چنین برداشتی را مردود می‌کند. بیشتر می‌توان این گمان را داشت، که به سبب نقش معین آب برای قوم‌های ایرانی و بین‌النهرینی، شباهت‌هایی از نخست میان دو ایزد آناهیتا و ننهونته وجود داشته و در نتیجهٔ برخوردهای بعدی، برخی از ویژگی‌های دو ایزد باهم آمیخته باشند.

گرفتار بی‌راهه هم می‌شویم.

از مجموع منبع‌های در پیوند با آیین زرتشت چنین برمی‌آید که باور به این ایزد را باید یکی از کهن‌ترین و پراهمیت‌ترین باورهای ایرانیان باستان به شمار آورد. هیچ ایزدی در اوستا و آیین زرتشت تا اندازهٔ آناهیتا باگرمی و دلبستگی یاد نمی‌شود[1]. از این روی غیرایرانی بودن این ایزد، که گاهی چنین پنداشته شده، غیرممکن است. تاریخ هم گواه است که ایرانیان هرگز به پدیده‌ای غیرخودی مهر چندانی نداشته و هرگز از آن پاسداری نکرده‌اند[2].

در حالی که همزاد آناهیتا، اَپَم نپات در مقام نوهٔ آب‌ها، در دریاها می‌زید، آناهیتا، دوشیزهٔ رودها، تجسم رودی توانگر و افسانه‌ای، بیرون از اندازهٔ طبیعی و تبلور آب مقدس و همهٔ رودها است. او سرچشمهٔ همهٔ آب‌های روی زمین است. با اندامی بلندبالا و درونی بی‌نظیر. دریای فراخکرت هزار دریا، در نیمروز و کنار البرز (؟)، سرچشمهٔ اردویسور است[3]. فرّهٔ زرتشت برای نگهداری به آناهیتا سپرده شده است[4].

با این که جداکردن آناهیتا از بدنهٔ آیین زرتشت ناشدنی است، اما خود او همواره به صورت ایزدی انتزاعی متجلی می‌شود و هرگز به مثابهٔ عنصری از پیکر آیین مزدیسنا در نمی‌آید[5]. همین ویژگی آناهیتا است که نشان از کهن‌بودن آن دارد و نشان می‌دهد که آناهیتا کهن‌تر از زرتشت است. و ایزدی است که هم میزبان زرتشت است و هم میهمان او!

خاستگاه آناهیتا

به‌سبب نقش و اهمیت آب، ایزدان آب و الاهه‌های آب و باروری از آنِ حوزهٔ

1- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 262.

۲- ایستادگی فرهنگی ایرانیان در برابر سه حملهٔ بزرگ اسکندر، عرب و مغول، نمونه‌های گویایی است از پیوندناپذیری ایرانیان با بیگانگان.

۳- بُندهش، ۷۳. البته ناگزیر از نگاه به این نکته‌ایم که در ایران باستان ممکن است هر دریای بزرگی فراخکَرت و هر کوه بلندبالایی هَرا خوانده شده باشد. یعنی فراخکرت و هرا نام‌های عامی بوده باشند برای دریاها و کوه‌های بزرگ. شاید از این روی است که در یافتن فراخکرت و هرا ناکام مانده ایم!

۴- همان‌جا، ۱۴۲.

5- Lommel, Die Yašt's, 26-28.

خاصی نیستند و قلمرویی تقریبا جهانی دارند. متن‌ها در هر قلمرویی اندام و اخلاقی برابر با خواست آفریدگان خود دارند. با توجه به این که در ریگ ودا اشاره‌ای به آناهیتا نشده است و با توجه به وجود انواع الاهه‌ها و رب‌النوع‌های مربوط به آب در منطقه - اگر هم بخش‌های تشکیل‌دهندهٔ نام آناهیتا ایرانی است - خود این ایزدبانو را شخصیتی بومی (غیرآریایی) و حاصل مستقیم خلاقیت مذهبی و اندیشهٔ ایرانی ندانسته‌اند[1] و نیاز به آب در فلات ایران و وجود عشتار (ایشتار)، خدای آب، در گوشهٔ جنوب غربی[2] و همچنین مصنوعی (توصیفی) بودن نام آناهیتا به این احتمال قوت بخشیده است. به این گمان‌ها هنگامی می‌توان اعتبار داد که مسألهٔ کوچ آریاییان به ایران به اثبات می‌رسید. اگر هم تاکنون قدیم بودن آریاییان در ایران ثابت نشده، مسألهٔ کوچ آن‌ها نیز معلق است. همان‌گونه که بالاتر اشاره شد، درخشانی موفق به اثبات حضور آریاییان تا نیمه‌های هزارهٔ سوم قبل از میلاد در ایران شده‌است. توجه داشته باشیم که غیرایرانی بودن آناهیتا متفاوت است از هویت نژاد، و در این‌جا ایراد ما به نژاد مردمی بود که احتمالاً آناهیتا را از دیگران گرفته‌اند!

نیبرگ[3] آناهیتا را یکی از خدایان تورانی می‌داند که در جنگ‌های خود از او یاری می‌خواهند و با تکیه بر بندهای ۸۸، ۹۰ و ۱۳۲ از یشت ۵ معتقد است که آناهیتا خدای ستارگان نیز پنداشته می‌شده‌است و قطعاً در مقام کهکشان، یک سیحون آسمانی بوده است. او یشت ۵ را که ویژهٔ آناهیتا است، سنکریتیسم (تالیف و تقریب آراء) روشنی می‌داند از افسانه‌ها و اساطیر حوزه‌های گوناگون و می‌گوید، بر خلاف آنچه اغلب پنداشته می‌شود، همهٔ نام‌های پهلوانانی که در آبان‌یشت آمده‌اند، متعلق به شرق ایران‌اند و هیچ‌کدام از اینان با غرب ایران کاری ندارند. بیشتر افسانه‌ها در اطراف رود رها (سیحون) روی می‌دهند. از این روی نیبرگ آناهیتا را الاههٔ سیحون می خواند[4]. به

1- Rapp, "Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen", ZDMG, XIX/61.

2- Boyce, A History of Zoroastrianism, 30.

3- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 260.

4- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 261.

گمان او[1] احتمالاً مطرح شدن پوروچیستا، دختر زرتشت، در یسنا ۵۳[2] حکایت از نیاز به آفرینش یک ایزدبانوی باروری می‌کند، و نشان می‌دهد که انجمن نو ایرانیان نشانی از مادرسالاری دارد. گیگِر[3] نیز اردویسور را، بی‌تردید، همان سیحون، سیراب کنندهٔ خاستگاه آریاییان، می‌داند. لومل[4] معتقد به غیرزرتشتی‌بودن آناهیتا است، اما دربارهٔ راه ورود این ایزد به آیین زرتشت، ناگزیر از گمانه زنی است: اگر آناهیتا برگرفته از باورهای مردمی ایران باشد، چرا بر خلاف میترا، هوما و اَپَم نپات که با آبشخوری هند و ایرانی وارد آیین زرتشت شده‌اند و هریک همگن آریایی خاص خود را در دین ودایی دارد، در این‌جا جای آناهیتا خالی است. آیا آناهیتا از دین همسایه‌ای غیرآریایی برگرفته نشده است؟ آناهیتا علاوه بر همسانی با اَرتمیس و آتِنِه، با آفرودیت و عشتار نیز همگن است. این همگونی، با نام ناهید که به ونوس اطلاق می‌شود، تأیید می شود.

صفت‌هایی که امروز از آناهیتا در دست داریم، نمی‌توانند برای یافتن مبدأ آناهیتا تعیین‌کننده باشند. زیرا در گشت و گذار تاریخی آناهیتا، بسیاری از خِصال خدایان همگن به او داده شده است. پیوند میان آنائیتیس یونانی با ایزد بانوی آب و باروری ایران، حاصل همین برخوردهای فرهنگی است[5]. اگر وجود آناهیتا در میان خدایان مادی در غرب ایران، که گیرشمن[6] مطرح می‌کند به اثبات برسد، آنگاه به همان نسبتی که نظر نیبرگ مبنی بر تورانی بودن آناهیتا کم اعتبار می‌شود، احتمال اصلیت بومی (غیرآریایی) بودن آناهیتا قوت بیشتری می‌گیرد، که در این صورت صفحات غربی و جنوب غربی فلات ایران مورد نظر است. البته کشف پیکرک‌های گلی آناهیتا در کوی کریکلان قلعه، زارتپه، و رَخشا در بخارای غربی، تالی برزو، در ۶ کیلومتری جنوب سمرقند[7] جلب توجه می‌کنند.

1- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 272.

۲- معروف به یسنای عروسی.

۳- عصر اوستا، ۱۹۸.

4- Die Yašt's..., 27.

5- Lommel, Die Yašt's, 27; Yarshater, E., The Cambridge history of Iran, III(1)/26.

6- Ghirshman, Iran, from the earliest times to the islamic Conquest, 103.

۷- فرامکین، باستان‌شناسی در آسیای مرکزی، ۱۵۶، ۱۸۸، ۱۹۶، نیز ۲۳۰.

در این میان نظر تارن[۱] جالب توجه است. به نظر او در زمان اردشیر دوم هخامنشی، از آمیزش عناصرالاههٔ آب سیحون با عشتار رب‌النوع بابلی آب، ایزدبانوی ایرانی آناهیتا به وجود آمده و در سراسر قلمرو هخامنشیان تبلیغ شده است. همو جشن ویژه سکایه (صقایه) را نیز که از آیین‌های مربوط به آناهیتا است برگرفته از بابل می‌داند. با این‌که این نظر دربارهٔ اصلیت آناهیتا قابل تأمل است، بابلی‌بودن جشن سکایه، همان طوری که از نام این جشن برمی‌آید، به طور قطع نمی‌تواند درست باشد. وقتی سردار ایرانی کاپادوکیه موفق به نافرجام گذاشتن هجوم سکاها به ارمنستان و آسیای صغیر شد، دستور داد، تا محلی را خاکریز کنند و در آنجا یک معبد آناهیتا بسازند. در این معبد هر سال جشنی به نام سکایه برگزار می‌شده است. استرابون در کتاب ۵ خود[۲]، بی ذکر منبع می‌نویسد، برخی می‌گویند، هنگامی که کورش سکاهارا شکست داد روز پیروزیش را به الاههٔ میهنش تخصیص داد؛ هر جا معبد آناهیتا وجود دارد این جشن برگزار می‌شود. در این جشن مردان لباس سکایی به تن می‌کردند و پس از میگساری با یکدیگر و زنان همراهشان به زد و خورد می‌پرداختند. این مراسم یادآور شکستی از سکاها بوده است، که در تمهید آن، سکاها را به حیله مست کرده و آن‌ها را در حال خواب و مستی و رقص از پای درآورده بودند. ویندیشمن[۳] معتقد است که این آیین بایستی مربوط به زمانی پیش از روزگار کورش بوده باشد. اشپیگل[۴] در ایرانی‌بودن آیین سکائیه تردید دارد و با تکیه برگزارش بروسوس که می‌گوید این جشن در بابل‌نیز گرفته می‌شده است، احتمال می‌دهد که نام جشن از واژهٔ صائبی شاقا[۵] برگرفته شده باشد[۶].

راپ[۷] می‌گوید با توجه به این که ایزد مؤنث در ایران باستان معمول نبوده است[۸] مغان

1- Tarn, Der Hellenismus in Mittelasien, 135.

۲- نیز نک: Justi, "Geschichte Irans...", Grundriss der iranischen Philologie, II/411-412.

3- Windischmann, Die Persische Anahita oder Anaïtis, 91.

4- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/60.

۵- آرامی: سقی = آشامانیدن.

6- Gesenius, A Hebrew and English lexicon on the old testament, 1052.

7- Rapp, "Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen", ZDMG, XIX/61.

۸- همو، 46.

همواره خدایان را عاری از جنسیت می‌دانستند[۱]، آناهیتا را از اصل نمی‌توان از خدایان ایرانی به شمار آورد. او سپس دلیل دیگری بر غیرایرانی بودن اصلیت آناهیتا می‌آورد و آن نقش آناهیتا، در آغاز پیدایشش، در فحشاء آیینی است. راپ می‌نویسد که فحشاء با منش و روحیهٔ ایرانی سازگاری نداشته است. نیالوده و بی‌آلایش که معنای آناهیتا است می‌تواند تأییدی برای نظر راپ باشد[۲]. از سوی دیگر، چون خط میخی فارسی باستان پیش از اردشیر دوم هخامنشی هم وجود داشته است، اشپیگل می‌نویسد، اگر آناهیتا با همهٔ ویژگی‌هایش پیش از اردشیر دوم نیز ایزدی آشنا می‌بود، به هر تقدیر در دیگر سنگ‌نبشته‌های هخامنشی پیش از اردشیر هم می‌بایست نامی از آناهیتا برده می‌شد. به ویژه این‌که، هرودوت به آفرودیت اورانیا در بابل اشاره می‌کند. سپس او با اشاره به نظرهای ویندیشمن و راپ و با تکیه بر نوشتهٔ هرودت[۳]، آناهیتا را الاهه‌ای سامی می‌داند، نه الاهه‌ای که بعداً به نظام آیین زرتشت پیوسته باشد، بلکه به صورت ایزدی که از نظر شخصیت وجودی، به خودی خود و از ابتدا، جزء اندام آیین بوده است. بنونیست[۴] هم معتقد به غیراوستایی بودن آناهیتا است و می‌نویسد آناهیتا از زمان اردشیر هخامنشی در جرگهٔ ایزدان ایرانی درآمده و شاید در اصل الاهه‌ای بابلی بوده است. او می‌نویسد، به احتمال زیاد نام باستانی این ایزد اَرِدْوی بوده و آناهیتا بعداً به آن افزوده شده است[۵].

راپ[۶] با تکیه بر گزارش‌های کْلِمِنس و استرابون معتقد است که آناهیتا نخست به میانجی ارمنی‌ها به غرب ایران و به میان مادها راه یافته و پس از این که مدتی در این قسمت از ایران، اندامی استوار یافته است، در سدهٔ چهارم پیش از میلاد و با اردشیر دوم به قلمرو دین دولتی راه یافته است[۷].

۱- همو، 61.

2- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/60. 3- I/251.

۴- دین ایرانی، ۳۰. ۵- همو، همان‌جا، ۵۵.

6- Rapp, "Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen", ZDMG, XIX/62.

۷- نیز نک: Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/59.

←

در این میان، مسألهٔ تفاوت میان تصویری که به کمک آبان‌یشت از آناهیتا داریم با شکل و پرداخت نگاره‌ها و مجسمه‌هایی که از آناهیتا به دست آمده‌اند، درخور توجه است. در حالی که آناهیتا در تصوِیرها و مجسمه‌ها اغلب برهنه است، در آبان یشت، پوشیده است و حتی جامه‌ای از پوست ۳۰۰ بَبَر در تن دارد. آناهیتای اوستا به فرهنگ شمالی ـ آریایی نزدیک تر است تا به برداشت بومیان جنوب غربی فلات ایران و بابل[1]. بنابراین، با توجه به اَپَم‌نبات در اوستا و سَرِسوَتی، ایزد آب‌ها و دریاچه‌ها در ریگ ودا، می‌توان گمان برد که باورهای ذهنی ـ مذهبی ایرانیان از ایزد آب، به هنگام تجسم‌یافتن مادی در معبدها، به شدت تحت تاثیر برداشت‌های میزبانان بومی و دیگر ایزدان آب در منطقه، به ویژه در غرب ایران قرار گرفته است. با این همه، همهٔ شواهد گویای این حقیقت است که هستهٔ بنیادی فرهنگ آناهیتایی، ایرانی ـ آریایی بوده است[2].

آناهیتا در زمان مادها

ظاهراً مادها نخستین ایرانیانی‌اند، که به عنصرهای تشکیل‌دهندهٔ آناهیتا امکان رشد داده‌اند و به برداشت ایرانیان از ایزد آب‌ها هویتی رسمی بخشیده‌اند. در میان اشیای مفرغی لرستان از ۸۰۰ تا ۷۰۰ پیش از میلاد نشانه‌هایی از آناهیتا به چشم می‌خورد. این اشیاء بیشتر در هرسین، خرم‌آباد و الشتر به دست آمده‌اند. شباهت الشتر به عشتار (اشتار / اشتر) جالب توجه است. در این‌جا، به فراوانی به ایزدبانویی منقوش، در دستهٔ

→ شگفت‌انگیز است که این نویسندگان، برخورد با نخستین سند مکتوب را تاریخ پیدایش آناهیتا می‌پندارند. در سنگ‌نبشته‌های هخامنشی از کورش و زرتشت و در سنگ‌نبشته‌های ساسانی از زرتشت نامی به میان نیامده است! انگاری از نخست بنا بر این گذاشته شده که آناهیتا ایرانی نباشد. برخی از نویسندگان متعصب ایرانی این نوع داوری را نوعی دشمنی می‌پندارند، اما نگارنده در این‌جا به خصومت قایل نیست، بلکه به کوششی کودکانه می‌اندیشد که این نویسندگان می‌خواهند از خود به یادگار بگذارند. یا در درون هر یک عاملی وجود دارد که ما با آن بیگانه‌ایم! فراموش نکنیم که همین کوشش‌ها (یا به زعم برخی، همین دشمنی‌ها) زنگار از بسیاری از گوشه‌های تاریخ هزاره‌های گم‌شده زدوده است.

1- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 63; Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 260.

2- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 64.

سنجاق‌ها و آینه‌های مفرغی برمی‌خوریم که گاه در حالی که پستان‌های خود را در دست گرفته‌است در حال زایمان است[۱]. گیرشمن، با احتیاط این نقش‌های مادینه را با آناهیتا در پیوند می‌داند و کناره‌های برخی از بشقاب‌های آیینی را که با شکل ماهی و درخت انار - دو مظهر ایزد آب و فراوانی - تزیین شده‌اند و همچنین ظرفی مفرغی را از آنِ موزهٔ لوور، که به‌گمان دارای تصویر اهورمزدا است، مؤید فرضیهٔ خود می‌داند.

آناهیتا در زمان هخامنشیان

با سنگ‌نبشته اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۴-۳۵۹ پیش از میلاد) در همدان[۲] آناهیتا رسماً، در یک سند مکتوب ایرانی، وارد میدان می‌شود. اردشیر اعلام می‌کند که به خواست اهورمزدا، آناهیتا و میترا، کاخش را ساخته است و از اینان می‌خواهد که او را از بلاها و آسیب‌ها در امان بدارند. با توجه به این که در زمان هخامنشیان نام‌های آناهیتا و میترا برای نخستین بار به میان می‌آیند، می‌توان چنین تصور کرد که در زمان اردشیر دوم مذهب جریانی تازه یافته باشد. در زمان اردشیر، بر خلاف معمول که نیایش‌ها در فضای باز انجام می‌گرفت، در شهرهای متعددی معبد آناهیتا ساخته شد[۳]. از منابع دیگر[۴] می‌دانیم که به فرمان اردشیر مجسمهٔ آناهیتا در شوش و همدان و بابل و دیگر مراکز بزرگ شاهنشاهی نصب گردید. گیرشمن معتقد است که نصب مجسمهٔ آناهیتا در بلخ، سارد و دمشق بایستی به منظور پدید آوردن یک آیین مشترک در میان قوم‌های گوناگون شاهنشاهی صورت گرفته باشد[۵]. هوزینگ[۶] معتقد است که اردشیر دوم با آوردن نام میترا و آناهیتا در کنار اهورمزدا برای همیشه مزدائیسم را به جهنم تبعید کرد و در حقیقت دیگر نمی‌توان از مزدائیسم واقعی سخنی به میان آورد!

1- Ghirshman, Iran, from the earliest times to the islamic Conquest, 102-105.

2- A2Ha, A2Sd; Kent, Old Persian, 155.

۳- سنگ‌نبشتهٔ اردشیر دوم در همدان؛ نیز نک:

Justi, "Geschichte Irans", Grundriss der iranischen Philologie, II/467.

4- Ghirshman, Iran, from the earliest times to the islamic Conquest, 160-165.

5- Ghirshman, Iran, from the earliest times to the islamic Conquest, 204.

6- Hüsing, Die Iranische Überlieferung und das arische System, 125.

به راستی چنین است؟ این نظر جای تأمل دارد. آیا چنین است که با جا افتادن نخستین فرمانروایی نیرومند ایرانیان، زمان آن رسیده بوده‌است که دین، مانند کالایی «لوکس»، دستخوش باورهای شخصی فرمانروایان قرار گیرد؟ آیا ما باید، هنوز با زرتشت آشنا نشده، با او خداحافظی کرده و به تاریخ دست به دست شدن آیین او بسنده کنیم؟ از یک سو واقعیت این طور نشان می‌دهد که آیین زرتشت سوار بر رودی عظیم، که گه خروشان است و گاه آرام، دستخوش تازیدن و خرامیدن است و از دیگر سوی از تولد و تب و تابِ رشد و بلوغِ آیین، چندانی نمانده است و چندانی نمی‌دانیم. به عبارت دیگر، جز گات‌ها، آگاهیِ اندک ما مربوط می‌شود به دوره‌ای که باید از آن برای همیشه، به نام دورهٔ بحران یاد کنیم. اما این روند تنها در آیین زرتشت به چشم می‌خورد، یا سرگذشت و سرنوشت دیگر دین‌ها نیز کم و بیش چنین بوده است؟ آیا موسی دلش بار می‌داد که ده فرمان او هزار فرمان شود؟ یا عیسی می‌دانست که اگر طرف دیگر صورتت را نشان دهی، جنگ ستارگان راه می‌افتد؟...

کلمنس آلکساندریوس[۱]، مورخ عیسوی که حدود ۲۲۰ ق م درگذشته است، به نقل از بروسوس، مورخ کلدانی سدهٔ سوم پیش از میلاد، اشاره می‌کند که ایرانیان خیلی دیر به فکر ساختن مجسمهٔ انسانی افتادند. اردشیر دوم ظاهراً تحت تاثیر غرب، با تجدید نظر در آیین دینی ایرانیان[۲]، در بابل، شوش، اکباتان، دمشق و سارد مجسمهٔ آناهیتا را برپا کرد و پرستش آناهیتا را به مردم پارس و بلخ آموخت![۳]

به گمان، به سبب کوچ‌نشینی، پرداختن به تصویرهای آیینی، از نخست، فرهنگی آریایی نبوده است. هندی‌ها خیلی دیرتر از ایرانیان، با بودایسم، به تصویرهای آیینی پرداختند. پیکرکنده‌های هخامنشی، به استثنای تصویر سمبولیک اهورمزدا، تنها کارنامه‌های سیاسی شاهانند. برای نخستین بار شاهان ساسانی بودند که در پیکرکنده‌های خود، آناهیتا را نیز به تصویر کشیدند[۴]. به قول پلینی، در معبد آناهیتای شوش مجسمهٔ

۱– Clemens، نک: یوستی، همان‌جا.

۲– کریستن‌سن، مزداپرستی در ایران قدیم، ۷۱.

3- Windischmann, Die Persische Anahita oder Anaïtis, 4; Boyce, A History of Zoroastrianism, 217.

4- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 60-61.

سنگینی از طلا وجود داشته‌است که در جنگ آنتوان و اشک پانزدهم (فرهاد چهارم، ۲-۳۷ میلادی) به غارت رفت[۱]. در معبد بلخ نیز تصویر زیبایی از آناهیتا وجود داشته‌است، با تاج زرینی که ۸ پرتو و صد ستاره داشته است[۲]. در درستی این گزارش نمی‌توان تردید داشت، زیرا تاجی که پلینی از آن یاد می‌کند، با آگاهی‌هایی که ما به کمک نگاره‌های ساسانی و همچنین آبان‌یشت داریم، کاملاً هماهنگ است[۳].

هرودت یادآوری می‌کند[۴]، ایرانیان پروایی از آموختن ندارند[۵]. احتمالاً اردشیر به منظور برابرساختن ایرانیان با یونانیان که تمثال ایزدان خودرا نمایش می‌دادند و با هدف متوجه‌ساختن همهٔ ایرانیان و مردم بیگانهٔ زیر فرمان خود به ایزدان ایرانی، دست به چنین اقدامی زده است[۶]. اما این اقدام اردشیر برای ترویج ایرانی‌مآبی - دست کم در آسیای‌صغیر - سبب ترویج یونانی‌مآبی نیز شد. چون یونانی‌ها با چشم و ذهنیت خود به آناهیتا می‌نگریستند و خود را با اَرتَمیس خود رو در روی می‌یافتند و آناهیتا را ارتمیس ایرانی می‌خواندند.

گزارش‌های پلوتارخ[۷]، در آغاز سدهٔ دوم میلادی، به نقل از کتسیاس نیز مؤید اعتبار

۱- نک: پورداوود، یشت‌ها، ۲: ۱۷۱.

2- Tarn, Der Hellenismus in Mittelasien, 135.

۳- در جلدهای دوم و سوم این کتاب، که نگاهی مفصل به تاریخ هخامنشیان خواهیم انداخت، در بخش آرایش و پوشش، دربارهٔ این تاج سخن خواهیم گفت.

4- I/175, 177.

۵- با هرودت به نخستین گزارش از این دست برمی‌خوریم. در این‌جا نمی‌توانیم با ذکر شاهد به دیگر اظهارنظرهایی از این دست، که فراوانند، بپردازیم. بیشترِ سیاحانی که در طول تاریخ، تا عصر حاضر، از ایران دیدن کرده‌اند، به تیزهوشی و بی‌پروایی ایرانیان در آموختن اشاره کرده‌اند. پیداست که نیاکان ما هم از این ویژگی برخوردار بوده‌اند. متأسفانه گزینش ایرانیان در آموختن، اندکی ضعیف است. دیده می‌شود که حتی رفتاری نابهنجار یک‌شبه همه‌گیر می‌شود؛ یا گیرندهٔ رفتار، متوجه نیست که رفتار ضعیف‌تر یا حتی نادرست را به جای رفتار درست‌تر یا درست خود برمی‌گزیند.

6- Raditsa, " Iranian in Asia minor", The Cambridge history of Iran, III(1)/101.

۷- Plutarch, Artoxerxes, 26, 27 . زمانی پیش، هنگامی که کورش در حال غذا خوردن بود، اسپاسیا را همراه چند زن دیگر به حضور می‌آورند. در حالی که دیگر زن‌ها کنار دیوان

←

ویژهٔ معبد آناهیتا در زمان اردشیر دوم است. در گزارش مبارزهٔ اردشیر با برادرش بر سر قدرت می‌خوانیم که اسپاسیا، معشوق کورش از اهالی فوکایای ایونیه، به دست اردشیر می‌افتد و داریوش پسر ۱۵ سالهٔ اردشیر سخت دلباختهٔ معشوق عمویش ـ که اینک یکی از زنان فرعی شاه بود ـ می‌شود. پس از مدتی، به هنگام برگزیدن داریوش به ولیّ‌عهدی، اردشیر از او می خواهد که برابر سنت دربار ایران چیزی از شاه طلب بکند. داریوش از پدر می‌خواهد که اسپاسیا را به او ببخشد. شاه با ناخشنودی درخواست ولیّ‌عهد را می‌پذیرد، اما پس از چندی از حسادت اسپاسیا را به معبد آناهیتا در همدان می فرستد، تا ماندهٔ عمرش را با پاکدامنی و نیکوکاری در معبد به سر برد. پیداست که اعزام اسپاسیا به معبد آناهیتا از حسادت و خشم بوده است. شاهان هخامنشی حتی روی زنان فرعی خود حساسیت زیادی داشتند. کسی که زن شاه را فقط لمس می‌کرد یا در سفر از ارابهٔ او سبقت می‌گرفت به مرگ محکوم می‌شد. این بار شاه ناگزیر شده بود که به خاطر رعایت سنت از همسر خود صرف نظر کند[1]. از این سند بر می‌آید که افرادی به صورت راهب و راهبه در معبدهای آناهیتا مشغول به‌کارهای نیکو بوده‌اند.

در دو جای دیگر کتاب پلوتارخ[2] اشارهٔ کوتاهی به معبد آناهیتا می شود: اندکی پس از مرگ داریوش، جانشینش برای مراسم بر تخت‌نشینی با حضور موبدان به پاسارگاد می‌رود و در معبدی به نام یک ایزدبانو [آناهیتا؟] ـ طبق سنت ـ رخت کورش را پیش از آغاز به سلطنت بر تن می کند و انجیر خشک و پسته و دوغ می‌خورد. پلوتارخ این معبد را از آن ایزدبانوی «جنگجویی» می‌داند، که درست نیست. چون خدای جنگ ایرانیان

← غذاخوری و اجازهٔ هرنوع شوخی و دست‌اندازی را می‌دهند، اسپاسیا که از تربیت خوبی برخوردار بود، همچنان در گوشه‌ای ساکت می‌ایستد و هنگامی که کورش او را نزد خود می‌خواند، اسپاسیا تظاهر به نشنیدن می‌کند. خدمتکاران می‌خواهند او را نزد کورش هدایت کنند، اما اسپاسیا بانگ می‌کشد که وای به حال کسی که به او دست بزند. کورش خوشحال می‌شود و پاکدامنی او را می‌ستاید و دلبستهٔ او می‌شود و او را بیشتر از همهٔ زن‌ها دوست می‌دارد و به او لقب «باهوش» می‌دهد.

1- Plutarch, Artoxerxes, 27.

پس از این رویداد، داریوش تصمیم به انتقام می‌گیرد، در جریان شورشی که برپا می‌شود، به دست پدر کشته می‌شود (همو، بند ۲۹). ۲- همان‌جا، بند 3.

بهرام بود. منظور او میترا هم نمی‌تواند بوده باشد. چون علاوه بر این‌که میترا مذکر بود، برای وجود معبدی به نام میترا هیچ شاهدی در دست نداریم[۱]. معبد بزرگی که مناسب تاجگذاری باشد، فقط می‌تواند معبد آناهیتا باشد، که ایزدبانوی باروری و طراوت بود.

گزارش دیگر این‌که وقتی آتوسا، دختر و همسر اردشیر دوم[۲]، به خاطر بیماری برص رنجور می‌شود، اردشیر نزد ایزدبانویی [آناهیتا؟] به نیایش می‌پردازد و دست‌هایش را پیش او بر زمین می‌گذارد و از نزدیکان خویش می‌خواهد که برای این ایزدبانو ارمغان بیاورند و اینان چندان ارمغان می‌آورند که همهٔ راه کاخ تا معبد آکنده از زر و سیم و رخت‌های گران‌بها و اسب می‌شود. از گزارش‌های پراکنده چنین برمی‌آید که معبدهای آناهیتا از ثروت زیادی برخوردار بوده‌اند[۳]. معبدهای بزرگی مانند معبد همدان و کنگاور یا نهاوند، علاوه بر هدیه‌هایی که نثارشان می‌شد، دارای زمین و دهکده‌هایی [موقوفه] نیز بودند و احتمالاً برده‌ها برای تغذیهٔ روحانیان و خادم‌های معبد در این زمین‌ها کشت و ورز می‌کردند[۴]. با این که ثروت و پوشش‌های زرین این معبدها در زمان

۱- هر معبدی که از میترامی‌شناسیم، بیرون‌از مرزهای ایران‌قراردارد. نک: بالاتر: مهر و مهرگان.

۲- تاجگذاری اردشیر دوم، همراه مهم‌ترین رویداد زندگی این شاه هخامنشی است. چون این رویداد، که مربوط به دشمنی میان اردشیر و برادرش کورش صغیر است، از معبد آناهیتا آغاز شده است، اشاره به آن خالی از فایده نیست: تیسَفِرنِه، که مربی کوروش بود و می‌دانست که کوروش، به سبب لیاقت و شخصیت استثنایی خود، خود را بیشتر از اردشیر مستحق جانشینی پدر می‌داند و از انتخاب پدر آزرده است، برای از میان برداشتن او توطئه کرد و به اردشیر خبر داد، که کورش قصد دارد هنگامی که شاه سرگرم تعویض لباس در معبد است، به او حمله کند و او را بکشد. در نتیجه شاه فرمان به دستگیری او داد و تصمیم به کشتن او گرفت. مادر شاه که علاقهٔ زیادی به کورش داشت، شاه را از کشتن او منصرف کرد و او را به دریای جنوب (خلیج فارس) فرستاد. کورش نیز در صدد انتقام و برانداختن برادر برآمد، که جنگی معروف میان دو برادر اتفاق افتاد و اردشیر کشته شد. پلوتارخ در ادامه می‌نویسد، که به قولی کوروش واقعاً، با مخفی‌شدن در گوشه‌ای از معبد، چنین برنامه‌ای را داشته است. این رویداد که در جلد دوم (هخامنشیان) به تفصیل به آن خواهیم پرداخت، نشان از اهمیت معبد آناهیتا دارد و نظر کسانی را که ساختمان بسیار کوچک کعبهٔ زرتشت را معبد آناهیتا می‌دانند، بیشتر زیر سؤال می‌برد.

۳- همان‌جا، بند 23.

4- Ghirshman, Iran, from the earliest times to the islamic Conquest, 228.

خود اسکندر به غارت رفت، به گزارش پولیبیوس[1] در زمان سلوکیه نیز دستبردها ادامه داشت، تا سرانجام آنتیوخوس (۲۲۳-۱۸۶ پیش از میلاد)، مقتدرترین فرمانروای سلوکیه، در زمان اردوان اول، بقیهٔ ثروت معبد آناهیتای همدان را غارت کرد. پولیبیوس میزان این غنیمت را ۴۰۰۰ تَالنت گزارش کرده است. در آخرین سنگ‌نبشتهٔ هخامنشیان از اردشیر سوم در تخت‌جمشید[2]، آناهیتا از قلم دربار هخامنشیان می‌افتد. در این سنگ‌نبشته اردشیر سوم از اهورمزدا و میترا، در مقام یک بغ (خدا) می‌خواهد که او را بپایند.

آناهیتا در زمان اشکانیان

در زمان اشکانیان آناهیتا و میترا به اوج قدرت رسمی می‌رسند و با اهورمزدا تشکیل یک مثلث را می‌دهند. معبد آناهیتا در کنگاور[3] و رخنهٔ تاریخ میترا در سال ٦٦ به مغرب زمین[4]، که سده‌های زیادی چهرهٔ مذهبی اروپا را تحت‌الشعاع قرار داد، از نتیجه‌های این قدرت است.

اینک آناهیتا در مقام ایزد آب و باروری رونق و جایگاهی بی‌سابقه دارد و به‌گمان حتی پرستش او مقدم می‌گردد. از نقش سکه‌هایی که از سدهٔ اول میلادی در همدان ـ پایتخت تابستانی اشکانیان[5] ـ به دست آمده‌اند، چنین برمی‌آید که از نخستین سدهٔ پیش از میلاد، این ایزدبانو برای اشکانیان برترین مقام را داشته‌است. در زمان هخامنشیان نیز این شهر از معبد آناهیتا برخوردار بود و دوشیزگانی که در این معبد خدمت می‌کردند، باید تا پایان زندگی دوشیزه می‌ماندند[6]. هیچ سندی به اندازهٔ سکه‌های همدان حکایت از نقش آناهیتا برای اشکانیان نمی‌کند[7]. و هیچ مدرکی گواه وجود و حضور آیین زرتشت

1- IV/167-168.
2- A3Oa; Kent, Old Persian, 155.
3- Ghirshman, Iran, from the earliest times to the islamic Conquest, 228.
4- Vermaseren, Mithras, 17-18.
5- Strabon, XI, 13, 1. 6.
۶- پلوتارخ، همان‌جا، بند 27.
7- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 69-70.

در این زمان نیست. آناهیتا با تاج معروف خود بر سکه‌های اُرُد اول به چشم می‌خورد[1]. این سکه‌ها شباهت زیادی به سکه‌های دِمِتریوس یونانی در بلخ دارند.

معبد آناهیتا در کنگاور گواهی است بر این که اشکانیان و ایرانیان از فرهنگ سلوکی - یونانی ضربه ندیدند، بلکه با هضم آن در درون خود نیروی بیشتری گرفتند. از نشانه‌های کوشش سلوکیه برای هلنیزه کردن ایران برابر انگاشتن آناهیتا با آفرودیت و آتنه است. مجسمه‌های چندی که از الاهه‌های یونانی در نقاط گوناگون ایران به دست آمده‌اند، نمایندهٔ این کوشش است. از آن میان مجسمهٔ نیمه‌برهنهٔ یک الاهه که در کوه‌های بختیاری به‌دست آمده است و در موزهٔ ایران‌باستان تهران نگهداری می‌شود[2]. البته در این کوشش نیز آناهیتا پیروز شد و کوشش یونانیان، به قول بویس[3]، به غنای فرهنگ آناهیتایی افزود.

تمام معابد ایرانی این دوره به آناهیتا هدیه شده‌اند. از آن میان معبد شیز[4] که با جمع مغانش یکی از مرکزهای بزرگ مذهبی بود[5]. بنای معبد شیز که منسوب به مادها است، اگر در زمان مادها از آن آناهیتا نبوده باشد، اختصاص آن به آناهیتا در زمان اشکانیان نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. با توجه به این که پیش‌تر، نیایش ایرانیان باستان به ندرت در فضای بسته انجام می‌گرفت، باید گمان برد که با اشکانیان، نیایش در معبدهای سرپوشیده رسماً معمول می‌شود. البته آگاهیم که اردشیر دوم هخامنشی در یک معبد تاجگذاری کرده است. آیا در زمان اردشیر هنوز معبدها سر پوشیده نبوده‌اند؟ چون معبدهای یونانیان سرپوشیده بوده‌اند، اگر معبد ایرانیان سرپوشیده نمی‌بود، پلوتارخ شگفت‌زده به آن اشاره نمی‌کرد؟ داریوش در سنگ‌نبشتهٔ بیستون می‌نویسد، بی‌درنگ پس از به دست گرفتن فرمانروایی، اَیادَناها (عبادتگاه‌ها) را که گئومات مغ ویران کرده بود، بازسازی کرد. شاید منظور از این عبادتگاه‌ها، محراب‌ها و چهارطاقی‌های آتش بوده است.

1- Tarn, The Greeks in Bactria and India, 115.

2- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 18-23.

3- Iranica, I/1004.

۴- تخت سلیمان کنونی، نک: آذرگشنسپ.

5- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 87.

بزرگ‌ترین بنایی که گمان می‌رود، بنایی مذهبی بوده باشد، کعبهٔ زردشت است، که دست کم، به سبب صعب‌الورود بودن و فضای بسیار کوچکش معبد نمی‌تواند باشد. این را هم می‌دانیم که تیرداد اول، نخستین فرمانروای واقعی اشکانی، در معبد آناهیتای ارشک[۱] تاجگذاری کرده است. شاید وجودِ معبد، به صورت نیایشگاه، از نیمه‌های فرمانروایی هخامنشیان معمول‌شده و در زمان اشکانیان به تکامل رسیده باشد. می‌دانیم که آنتیوخوس، پس از سقوط هخامنشیان، معبد آناهیتای همدان را غارت کرد. به هر روی، مسأله هنوز نیاز به بررسی بیشتر دارد. مثلاً باید دید که تأثیرپذیری ایرانیان در برخورد با یونانیان در سفرهای جنگی هخامنشیان، تا چه اندازه بوده است.

در زمان اشکانیان ساختن تندیس‌های کوچک آناهیتا، که اغلب برهنه و در حال نگهداشتن پستان‌های خود است یا به پهلو درازکشیده است معمول می‌شود. با توجه به هزاران مجسمه‌ای که تاکنون به دست آمده است، می‌توان به این نتیجه رسید که آناهیتا از توجه توده‌های وسیع مردم برخوردار بوده است. ظاهراً یکی از مرکزهای بزرگ تولید و صدور مجسمهٔ آناهیتا خوزستان و حوزهٔ بین‌النهرین، موطن عشتار یا نه‌نه‌ی (نانای)، خدای جنگ و حاصلخیزی و عشق بوده است. به سبب تقدیم وجوه نذر و هدیه‌های مردم به معبدهای آناهیتا، این معبدها از ثروت قابل‌ملاحظه‌ای برخوردار بوده‌اند. یک قرن و نیم پس از سقوط هخامنشیان، مهرداد اول اشکانی (۱۷۱-۱۳۸ پیش از میلاد)، در آغاز کار خود با غارت معبدهای آتنا و ارتمیس [آناهیتا] به ثروت هنگفتی رسید[۲]. همان کاری که آنتیوخوس سلوکی با سقوط هخامنشیان در معبد آناهیتای همدان کرده بود. بعید هم نیست که برخی از این معبدها واقعا از آن سلوکی‌ها بوده‌اند، که با شکست سلوکیه به آناهیتا تعلق یافته‌اند.

ظاهراً شاهان سلوکی، ضمن تظاهر به اعتقادهای مذهبی، به معبدها بیشتر به چشم یک منبع درآمد نگاه می‌کرده‌اند. همهٔ موقوفه‌های معبدهای بزرگ، مانند معبد آناهیتای همدان، کنگاور و نهاوند تحت تولیت شاهان بودند تا که هر وقت دچار مشکل مالی شدند، با غارت آن‌ها به وضع مالی خود سامان دهند. شاهان سلوکی معتقد بودند که

۱- در شمال خراسان.

2- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 246.

در مقام شاه، شوهر آناهیتااند و در مواقع ضروری از او تقاضای جهیزیه می‌کردند[۱]. بنا بر روایتی آنتیوخوس سوم (کبیر) وقتی اقدام به غارت معبد آناهیتای الیمائیس کرد، به دست مردم کشته شد[۲] و پسر او آنتیوخوس چهارم کمی پس از غارت معبد درگذشت[۳]. آنتیوخوس در روایت‌های یهودیان نیز به سبب بی‌حرمتی به اماکن مذهبی بدنام است[۴]. ویکاندر[۵] می‌نویسد، بدون تردید نقش سیاسی معبد شوش بر اعتبار آناهیتا می‌افزود. گزارش آئلیان از حدود سدهٔ دوم میلادی هرچند افسانه‌ای به نظر می‌رسد، نشان‌دهندهٔ شهرت و اعتبار معبدهای آناهیتا در این دوره است. به‌گفتهٔ او در خوزستان معبدی برای آناهیتا وجود دارد که در آن شیرهای اهلی به پیشباز نیایشگران می‌روند و برایشان دم می‌جنبانند و وقتی که آن‌هارا برای خوردن غذا می‌خوانند، مانند مهمانان فرا می‌رسند و پس از خوردن آرام و زیبنده باز می‌گردند[۶].

اشکانیان در آغاز کار خود، برای مقابله با هجوم و نفوذ فرهنگی سلوکیه و تبیین این که وارثان راستین هخامنشیان هستند، ناگزیر از پشتیبانی آیین‌های دینی ایرانیان بودند و با تبدیل معبد آناهیتای استخر به یک مرکزیت مذهبی، اسبابی فراهم آوردند تا مغان بتوانند با بیدار نگهداشتن سنت‌های ایرانی، از توجه ایرانیان به هلنیسم جلوگیری کنند. تیرداد اول اشکانی (۲۴۸-۲۲۱ پیش از میلاد)، دو سه سال پس از تأسیس حکومت اشکانیان، در معبد آناهیتای شهر ارشک تاجگذاری کرد[۷]. هنوز روشن نیست که آیا این معبد پیش از تاجگذاری تیرداد اول وجود داشته یا برای مراسم تاجگذاری ساخته شده است.

آخرین گزارشی که از آناهیتا در این دوره داریم مربوط به سال ۲۲۴ یا ۲۲۶ میلادی است. در این سال اردوان پنجم، پس از غلبه بر ماکرینوس، امپراتور روم و پایان

1- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 228.

2- Polybius, XXXI, 9; Wikander, Feuerpriester Kleinasien und Iran, 71.

3- Polybius, XXXI, 11.

4- "Maccabees II", The Jerusalem Bible, ed. A. Jones, II, 5. 3; Judaica, III/73 f.

5- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 71.

۶- نک: فره‌وشی، ۱۸۲.

7- Ghirshman. L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 269.

دادن به کوشش‌های ۲۵۰ سالهٔ رومیان در به تابعیت کشاندن ایران، بـه دست اردشیر بابکان، مؤسس سلسلهٔ ساسانی، به قتل رسید و اردشیر سـر اردوان پـنجم را در مـعبد آناهیتای استخر آویخت[1]؛ در واقع درست ۴۷۳ سال پس از تاجگذاری تیرداد مؤسس اشکانیان در معبد آناهیتای شهر ارَشک. به این ترتیب حکومتِ بلندترین سلسلهٔ ایرانی در معبد آناهیتا آغاز می‌شود و در همان‌جا به انجام می‌رسد. از این پس است که آناهیتا با تصویر جا افتاده و نهایی خود وارد عصر ساسانیان می‌شود.

آناهیتا در زمان ساسانیان

همان گونه که انتظار می‌رفت، سقوط اشکانیان منجر به یک تحول عـظیم دیـنی - اجتماعی شد. با این‌که آغاز کار ساسانیان افسانه‌آمیز است، مـی‌بینیم کـه بـا سـاسانیان حکومتی بر سر کار می‌آید، که یک پای دراز خود را در دورهٔ باستانی مطلق دارد و با پای دیگر قلمرو عصر باستان را ترک می‌کند.

آناهیتا در زمان ساسانیان نیز، مانند روزگار دو سلسلهٔ پیشین، پس از اورمزد، ایزدی نیرومند است. اینک آیین آناهیتایی، پیوندخورده به بدنهٔ آیین زرتشت، که ظاهراً دین رسمی و ستون فقرات کشور است، اندام می‌گیرد و اعتباری رسمی می‌یابد. ساسانیان که کار خود را از معبد آناهیتای استخر، که تولیت آن را به عهده داشتند، آغاز کردند و هم به صورت نوشته و هم با پیکرکنده تصویر بهتر و روشن‌تری از آناهیتا بر جای گذاشتند. حالا در یشت ۵ اوستا می‌بینیم که آناهیتا دختر جوان بسیار برومندی است، راست‌بالا و توانا، با بازوان سپیدی به ستبری شانهٔ اسب‌ها؛ جامهٔ گران‌بهای پرچین زرینی به تن دارد و گوشوارهٔ چهارگوش و زرین بر گوش و طوق زیبایی بر گردن و تاج هشت‌گوش زرینی بر تارک؛ فزایندهٔ گله و رمه است؛ نطفهٔ مردان را پاک می کند و به زنان باردار شیر ارزانی می‌دارد؛ هزار دریاچه دارد و هزار رود و هریک از این رودها سراسر هفت‌کشور روی زمین را سیراب می‌کند[2].

ساسانیان برای دستیابی به حکومتی مرکزی و نیرومند، کوشیدند با محمل قرار دادن

۱- طبری، تاریخ، ۱/۸۱۸-۸۱۹.

۲- نک: بالاتر، آبان‌یشت.

دین و جابه‌جاکردن و گاهی تحریف مسائل دینی و همچنین با بنیادنهادن آتشکده‌ها و پرستشگاه‌های یکنواخت و آفرینش وحدت دینی، به تسلطی بی‌چون و چرا دست یابند. با اردشیر، مؤسس سلسله (۲۲۶–۲۴۰ میلادی)، که خود به خاطر تولیت پدرش در معبد آناهیتای استخر ـ که طبری آن را بیت نار اناهیذ می‌خواند[۱] ـ و سرپرستی همهٔ آتشکده‌های منطقه، از تربیتی مذهبی برخوردار بود، دین برای نخستین بار در تاریخ ایران قدم به عرصهٔ حکومت گذاشت. اگر این گزارش طبری[۲] که بابک را «قیّمٌ علی بیت‌النار» می‌خواند، درست باشد، ساسانیان از خانوادهٔ یک هیربد بوده‌اند[۳]. اردشیر خود نیز مردی مذهبی بوده است. او پیش از چیره‌شدن به اردوان پنجم نذر کرده بود در صورت پیروزی سر اردوان را از معبد اردشیر خوره خواهد آویخت[۴]. حتی در زمان شاپور دوم نیز رسم بر این بود که سر بریدهٔ دشمن به آناهیتا تقدیم بشود. شاپور دوم با سرهای شهدای مسیحی چنین کرد[۵].

نخستین سندهای مکتوب ساسانیان دربارهٔ آناهیتا از شاپور، دومین شاه ساسانی (۲۴۱–۲۷۲ یا ۲۷۳ میلادی) و از کَرتیر، بزرگترین مرد سیاسی - مذهبی سلسلهٔ ساسانیان، در کعبهٔ زرتشت است. در سنگ‌نبشتهٔ شاپور به یکی از همسران شاه[۶] با نام آتور اناهیت و به معبدی به همین نام که به افتخار او بنا شده است اشاره می‌شود. از این روی برخی کوشیده‌اند کعبهٔ را معبد آناهیتا بدانند! طبیعی است «آتور-آناهید» لقبی است که خود شاپور به همسر خود داده است.

کرتیر در سنگ‌نبشتهٔ خود در کعبهٔ زرتشت، که پس از قتل مانی و رفرم سیاسی - مذهبی بزرگ نگاشته شده است، از این پس و به خود می‌بالد که شاه (بهرام دوم) تولیت آتشکدهٔ آناهید اردشیر و آناهید بانوی استخر را به او سپرده است[۷]. شگفت‌انگیز است که در این سنگ‌نبشتهٔ بزرگ، که بیشتر به امور مذهبی پرداخته است، مانند

۱– تاریخ، ۸۱۴/۱؛ نیز نک: بلعمی، ۸۷۵/۲.
۲– تاریخ، ۱۱۹/۱.

3- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 53.

۴– طبری، تاریخ، ۸۱۹/۱.
۵– همو، همان‌جا.
۶– دختر و همسر شاه.
۷– نک: رجبی، کرتیر و سنگ‌نبشتهٔ او در کعبهٔ زرتشت، ۶۶.

سنگ‌نبشته‌های هخامنشیان از زرتشت نامی برده نمی‌شود. پیداست که هیربدان استخر فقط به طور شفاهی و صوری نگهبان سفارش‌های زرتشت بوده‌اند. به مرور ایزدان آریایی زیادی از اساطیر ایران به آیین زرتشت راه یافتند[۱].

دومین سند بسیار مهم ساسانیان از آناهیتا سنگ‌نبشتهٔ نرسی اول (۲۹۲ - ۳۰۲ یا ۳۰۳ میلادی) در پایکولی است. او در این‌جا خود را ستایشگر آناهیتا می‌نامد[۲]. دیگر سند مهم این شاه، مراسم دیهیم‌ستانی او از آناهیتا در پیکرکندهٔ نقش رستم است[۳]. پیکرکندهٔ بعدی از آن خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹ میلادی) در طاق بستان است. در این پیکرکنده در حالی که انوشیروان دیهیم شاهی را از اهورمزدا می‌ستاند، آناهیتا را پشت سر خود دارد[۴]. ظاهراً با این که شاه خودرا مروج یکتاپرستی قلمداد می‌کند، دل از آناهیتای باستانی نمی‌کند. همهٔ این تجلیل‌ها در سدهٔ نخستین فرمانروایی ساسانیان روی می‌دهد. سپس برای زمانی دراز چیزی دربارهٔ آناهیتا نمی‌شنویم. همه چیز گواه آن است که آناهیتا رو به افول است. یا به سخن دیگر، پس از رنگ‌باختن آیین زرتشت در زمان ساسانیان، نوبت به رنگ‌باختن آناهیتا می‌رسد. روشن است که این رنگ‌باختن‌ها به سبب جداشدن دین از زندگی مردم و درباری ـ تشریفاتی شدن آن است. از همین روی نقش دین بستگی دارد به روحیهٔ شاهی که فرمان می‌راند. تنها در اواخر فرمانروایی ساسانیان یک بار دیگر در پیکر کندهٔ مراسم دیهیم‌ستانی خسرو پرویز (۵۹۰-۶۲۸ میلادی) در طاق بستان با چهرهٔ آناهیتا رو به رو می‌شویم . پس از مرگ خسرو پرویز، در روزهای پرتلاطم واپسین سال‌های فرمانروایی ساسانیان که هر از چندی شاهی دیگر بر تخت می‌نشست، هیربدان ضمن جلسه‌ای که در معبد آناهیتای استخر برای چاره‌اندیشی و نجات ایران تشکیل می‌دهند، یزدگرد سوم را به شاهی برمی‌گزینند[۵]. به این ترتیب شاهنشاهی ساسانیان ـ مانند اشکانیان ـ که در معبد آناهیتا بنیادگرفته بود، در معبد آناهیتا

1- Widengren, Die iranische Religionen, 24.

2- Humbach and Skjærvo, The Sassanian Inscription of Paikuli, 35.

3- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 176.

4- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 193.

۵- نک: طبری، ۱/ ۱۰۶۸.

آخرین فرمانروای خودرا برمی‌گزیند[۱].

عصر ساسانیان عصر نمود چهرهٔ زیبای آناهیتا است. ساسانیان پیش از انتقال پایتخت به تیسفون که اهمیتی استراتژیک داشت، به سبب تأکید بر پیوند خود با هخامنشیان، برای مدتی بلند در استخر فارس، که دارای ریشه‌های عمیق فرهنگ آناهیتایی بود، فرمان راندند و در همین دوره بود که معبدهای زیادی ساختند و به آناهیتا پرداختند. از همین روی است که آبان‌یشت که به ظن قوی در زمان ساسانیان شکل امروزی خود را یافته است، به صورت یکی از زیباترین و بلندترین یشت‌ها و دل‌انگیزترین نوشته‌های همهٔ دوره‌های ادبی ایران تدوین شده است.

آناهیتا در آبان‌یشت

با این یشت، بر خلاف بیشتر ایزدان ایران باستان، به تصویری مشخص[۲] از آناهیتا و همچنین برداشت زمان تدوین این یشت از او دست می‌یابیم و پیدا می‌شود که آناهیتا با تحول دینی بزرگی که در زمان ساسانیان به وجود آمده است، نقشی بنیادی و پرسابقه در میان باورهای مردم و در نتیجه آیین زرتشت دارد. سراینده و تدوین کنندهٔ آبان‌یشت آن‌چنان شیوا و اثیری سخن رانده‌است که گویی به قول بنونیست[۳] پیکره و تندیسی از آناهیتا پیش چشم داشته است[۴].

توجه به آناهیتا و طرح ارتباط پهلوانان افسانه‌ای ایران باستان با آناهیتا، سبب شده‌است که آبان‌یشت به صورت یکی از غنی‌ترین منابع افسانه‌ای ـ اساطیری ایران و نویسندگان و نیز فردوسی در بیاید.

آناهیتا در خارج از ایران

شگفت‌انگیز است که مورخی مانند هرودت نامی از آناهیتا نمی‌برد. پیداست که

۱- نک: طبری، تاریخ، ۱/ ۱۰۶۸.

۲- نک: Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/54.

۳- دین ایرانی، ۵۵.

۴- نک: بالاتر: آبان‌یشت.

یونانیان از زمان اشکانیان با آناهیتا آشنا شده‌اند. این نبود آشنایی به هر دلیلی که بوده باشد، اما روشن است که بیرون از مرزهای ایران آوازهٔ آناهیتا به اندازهٔ شهرت میترا نیست. هر جا که آناهیتا رخنه کرده است، دچار آمیختگی‌هایی با الاهه‌های همگون خود شده و گاهی نام و نقشش دگرگون و محلی شده‌است. حتی در جنوب غربی ایران نیز چنین بوده است و آناهیتا به شدت با عشتار، الاههٔ آب و عشق درآمیخته‌است و بیشترین یافته‌های باستان‌شناسان دربارهٔ آناهیتا از غرب و جنوب غربی ایران است. در این یافته‌ها به نشانه‌هایی غیربومی برمی‌خوریم.

یونانیان و رومیان اهورمزدا و دیگر ایزدان را با برابرهای اساطیری خود می‌نامیدند. برای نمونه اهورمزدا را زئوس می‌خواندند. از این روی یونانیان آناهیتا را، که در آسیای صغیر نقش آیینی تعیین‌کننده‌ای داشت، آنائیتیس یا ارتمیس آنائیتیس می‌خوانند و رومیان ارتمیس ایرانی یا دیانای ایرانی. در منابع گوناگونی که در دست است، تا سارد، پایتخت لیدی، و یونان به معبدها و آتشکده‌های آناهیتا بر می‌خوریم. ارمنستان که اغلب زیر سلطه و نفوذ ایرانیان بود بیشتر از هر جای دیگر به آناهیتا راه داده است، یا آناهیتا به آن‌جا رخنه کرده است. آناهیتا در یونان به سبب همزادبودن با ارتمیس و نیز در ارمنستان خیلی محبوب بود[1]. آناهیتا باید از راه سوریه و آسیای صغیر به ارمنستان راه یافته باشد. یکی از نویسندگان سوری به نام بار بهلول در اثر خود یک بار به آناهید اشاره می‌کند. او از چند تن از خدایانِ سرزمین‌های گوناگون نام می‌برد که خویشکاری همانندی دارند. از آن میان بیدوک در فارس و آناهید خوزی[2]. روشن است که منظور از بیدوک همان بیدخت یا به سخن دیگر بَغَه‌دخت، نام دیگر آناهیتا است.

پس از فروپاشی حکومت سلوکیه در ایران و روی کار آمدن اشکانیان، در صفحات شمال غربی ایران امیرنشین‌های پراکنده‌ای در کاپادوکیه، ارمنستان، پونتوس و کماژِن روی کار آمدند که بر خود می‌بالیدند که ایرانی باشند و اهورمزدا، مهر و آناهیتا را بزرگ بدارند و در عین حال دوستدار فرهنگ یونانی باشند[3]. چنین می‌شود که ارتمیس

1- Duchesne-Guillemin, Religion of ancient Iran, 328-347.

2- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 56.

۳- بنونیست، دین ایرانی، ۵۱.

و آناهیتا در هم می‌آمیزند و در کشور لیدی یکسان شناخته می‌شوند و در ایالت‌های دیگر آناهیتا با آفرودیت و نه‌نه‌ی یکی انگاشته می‌شوند.

کتاب دوازدهم استرابون دربارهٔ آناهیتا گزارش‌های گران‌بهایی دارد. در زمان استرابون، اکیلیزن، ناحیهٔ سرچشمهٔ فرات، آنائیتیس نامیده می‌شد و در این ناحیه معبد بزرگی به نام آناهیتا وجود داشت، که به قول پروکوپیوس بعدها به کلیسا مبدل شد. استرابون گزارش جالبی دارد که تایید درستی آن امکان‌پذیر نیست: دختران جوان خانواده‌های بزرگ و بلندپایه، تا زمانی که شوهر بکنند، خود را در معبد[1] آناهیتای اکیلیسن به تنکامگی مردان می‌سپردند[2]. پرستشگاه کومانای کاپادوکیه بیش از ۶۰۰۰ خادم داشت و پرستشگاه‌های منطقه صاحب ملک و دارایی زیادی بودند. در کاستابالا معبدی از آن ارتمیس ایرانی بود که در آن‌جا راهبه‌ها با پای برهنه روی آتش راه می‌رفتند و احساس درد نمی‌کردند. در ارمنستان، آبادی‌های اریزه، تیل و آرتاشات در اکیلیسن و احتمالاً یاشتیشات دارای معبد بوده‌اند[3].

گزارش آگاتانجلوس[4]، مؤلف ارمنی، ظاهراً منشی تیرداد دوم اشکانی[5]، شاه ارمنستان، فقط نشان‌دهندهٔ میزان اعتبار آناهیتا در ارمنستان است و به خاستگاه او اشاره‌ای ندارد. آگاتانجلوس در کتاب تاریخ خود می‌نویسد که ارمنی‌ها آناهیتارا مایهٔ شکوه و جان‌افزای خلق خود می‌دانند و اورا مادر خرد و نیکوکار همهٔ بشریت و دختری از اهورمزدا می‌خوانند[6]. حتی منابع ارمنی از سدهٔ پنجم به بعد، با این که به دین ایرانیان به تفصیل اشاره می‌کنند، ایزدی ایرانی به نام آناهیتا را نمی‌شناسند، بلکه از الاههٔ ملی - ارمنی خود آناهیت یاد می‌کنند[7].

۱- همو، ۵۵ تا ۵۶.

2- Strabon, XI, 14. 16

3- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/59.

4- Agatangelos, in collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, Langlois, I/125-128; Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/59.

5- Pauly, I/738.

6- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 54.

7- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 54.

تیرداد دوم در نخستین سال پادشاهیش در اکیلیسن برای نیایش به معبد اِرِز[1] می‌رود و سپس از گرگور منوّر می‌خواهد که تاج گلی نثار معبد بکند. گرگور از این دستور سر می‌پیچد. تیرداد هشدار می‌دهد که همهٔ شاهان یونان، بانوی شریف آناهیت را تقدیس کرده‌اند و اگر او چنین نکند، به زنجیر کشیده شده و کشته خواهد شد. گرگور در جواب می‌گوید، شاید در گذشته، وقتی که او هنوز لباس روحانی بر تن نداشت، زنی با این نام مورد نیایش مردمان بت‌پرست بوده است و اینان برای او تندیس و معبد برپا کرده‌اند. به دنبال این ماجرا معبد آناهیتا فرومی‌ریزد و زر و سیم این معبد و معبدی دیگر به نفع کلیسا ضبط می‌شود[2]. ظاهراً از این پس، با رونق گرفتن مسیحیت در ارمنستان بزرگ، فرهنگ آناهیتایی نیز کم کم رو به افول گذاشته‌است.

گزارش استرابون دربارهٔ آناهیتا در ارمنستان بسیار بحث‌انگیز است. استرابون می گوید او خود در معبدهای زیادی در ارمنستان دیده‌است که برده‌های زن و مرد فراوانی مشغول به‌کار بوده‌اند و دختران خانواده‌های اشرافی پیش از ازدواج می‌بایستی مدت‌ها در این معبدها تن به فحشاء آیینی و تنکامی می‌داده‌اند[3]. گزارش پلوتارخ[4] از موقعیت زن در معبد آناهیتا مغایر با خبر استرابون است[5]. او می‌گوید، همسر اردشیر برای برخورداری از یک زندگی پاک مجبور به اقامت در معبد می‌شود[6]. به عقیدهٔ راپ[7] علاوه بر این‌که هیچ شاهدی در دست نیست که در خود ایران، ایرانیان در معبدهای خود مانند سامی‌ها دست به فحشاء زده باشند، ایرانیان کوشیده‌اند، بر خلاف سامی ها، با جدی

۱- ارزنجان امروزی در شرق ترکیه.

2- Agatangelos, in collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, Langlois, I/125-129.

؛ نیز نک:

Spuler, Religionsgeschichte der Welt in der Zeit der Weltreligionen, 241; Gutschmid, A., "Agatangelos", ZDMG, XXXI/20-21.

3- Rapp, "Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen", ZDMG, XIX/63.

۴- همان‌جا.

5- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/60.

۶- پلوتارخ، همان‌جا. ۷- همان‌جا.

گرفتن مسایل دینی، چهرهٔ پاکی از مفهوم خدا به دست بدهند[۱]. او از همزاد مسامی آناهیتا به نام میلیتا، الاههٔ زایش و باروری، یاد می‌کند و می‌نویسد هر دوشیزهٔ بابلی باید یک بار به افتخار میلیتا، در معبد این الاهه، خودش را تفویض کند. در روزهای جشن، دوشیزگان در کنار دیوار معبد، در حالی که تاجی به مفهوم وابستگی به الاهه بر سر داشتند، به ردیف می‌نشستند. به این ترتیب در این‌جا با همان به اصطلاح فحشاء آیینی سر و کار داریم که در معبدهای آناهیتا در ارمنستان وجود داشت[۲]. البته هرودت در گزارش خود به جای آناهیتا از میلیتا (میترا) نام می‌برد. خبری که هرودوت[۳] دربارهٔ این الاهه می‌دهد، صرف نظر از خطای او دربارهٔ نام آناهیتا، بسیار روشن و تعیین کننده است. به قول او ایرانیان علاوه بر عناصر مورد احترام خود، آیین آفرودیت اورانیا را از بابلی‌ها و عرب‌ها گرفته‌اند[۴]. اشپیگل معتقد است که این آیین بابلی به آسانی می‌توانست در غرب ایران شایع شود، اما ظاهرا در خود ایران هرگز پا نگرفته است[۵]. جالب توجه است که در تمام اوستا فقط یک بار به نام بابل برمی‌خوریم و آن هم در بند ۲۹ از آبان‌یشت؛ آن‌جا که ضحّاک در بابل ۱۰۰ اسب، ۱۰۰۰ گاو و ۱۰۰۰۰ گوسفند برای آناهیتا قربانی می‌کند.

معبدهای آناهیتا

همان‌گونه که گفتیم، ظاهراً در زمان هخامنشیان به معبدسازی توجه خاصی نشده است و در مجموع، به استثنای یکی دو مورد، از قبیل معبد آناهیتای همدان و استخر، پرستشگاه‌ها به ساده‌ترین شکل ممکن در فضای باز ساخته می‌شده‌اند. احتمالاً خود معبد در این دوره حصاری بوده‌است برخوردار از محراب و جایی مناسب برای قربانی، که بر بالای تپه‌ای ساخته می‌شده‌است. البته این معبد جایگاهی نیز برای نگهبانان و راهبان یا راهبه‌های احتمالی داشته است. ویکاندر[۶] کعبهٔ زرتشت و همزاد این بنا (زندان

۱- نیز نک:

Herodot, I/251; Hinnells, Persian Mythology, 32-33; Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/60.

2- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/63. 3- I/171.

4- Lommel, Die Yašt's, 61.

۵- همان‌جا، 64.

6- Wikander, Feuerpriester in Kleinasien und Iran, 65-70.

سلیمان) در پاسارگاد را نیز، به خاطر نقش کعبهٔ زرتشت همراه شعله‌های آتش بر سکه‌های اشکانیان، معبد آناهیتا می‌داند و معتقد است که احتمالاً از زمان اشکانیان معبدها به استوارترین و از نظر هنری به شکیل‌ترین فرم خود دست یافته‌اند. در معبد آناهیتای کنگاور که به قول گیرشمن[1] حدود ۲۰۰ پیش از میلاد، با تالار عظیمی به وسعت ۲۰۰ متر مربع ساخته شده‌است و ویرانه‌های آن هنوز بر سر راه همدان به کرمانشاه به چشم می‌خورد، از نظر مصالح ساختمانی و هیأت عمومی بنا، از معماری تخت‌جمشید استفاده شده است، اما سبک بنا آمیخته‌ای‌است از سبک معماری ایرانی و یونانی (سلوکی). ویرانه‌های گسترده و باشکوه معبد آناهیتای کنگاور، هنوز هم بیننده را به شگفتی وامی‌دارد. گزارش‌های مورخان دورهٔ اسلامی نیز نشان از شکوه روزگاران گم‌شده دارند. در هر حال با معبد آناهیتای کنگاور آسان می‌توان به چشم‌اندازی زیبا از هزاره‌های گم‌شده دست‌یافت.

کامبخش جزئیات بیشتری از معبد آناهیتای کنگاور گزارش کرده است[2]. نتیجهٔ آزمایش‌های آرکئوماگنتیک دانشگاه کیوتو از اشیای به دست آمده از کنگاور، که برای کامبخش فرستاده شده‌است، از حیات فرهنگی این معبد از سدهٔ ۵ پیش از میلاد تا سال ۱۱۸۰ م حکایت می‌کند[3].

از دیگر معبدهای پر رونق زمان اشکانیان - بدون توجه به زمان پیدایش این معبدها - می‌توان از معبدهای شیز، بدر نشانده، مسجد سلیمان و استخر نام برد. طرح اصلی این معبدها عبارت بود از یک تالار چهارگوش، که از چهار طرف در حصار رواق‌هایی قرار داشت و پلکانی که در ضخامت دیوار کار گذاشته می‌شد و به بام تالار منتهی می‌شد که مذبح و آتشکده در آن جا، در هوای آزاد، قرار داشت. معمولا در کنار هر معبد بناهای جانبی برای سکونت روحانیان آتشگاه و خادم‌ها در نظر گرفته می‌شد. همچنین در این معبدها اتاق مسدودی وجود داشت که در آن آتش مقدس، بدون شعله، روی خاکستر می‌افروخت.

1- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 24.

۲- نک: «کاوش‌های علمی در معبد...»، ۱۸ تا ۳۱؛ فلاندن، سفرنامه، ۱۸۹ تا ۱۹۰.

۳- همو، همان‌جا، ۲۴۵.

در زمان ساسانیان در بنای معبدها تغییرهایی داده شد. در معبدهای این دوره تالار مرکزی آتشکده به شکل مربع بود و هر طرف یک در ورودی داشت. بهترین نمونه‌ای که از این سبک می‌شناسیم، پرستشگاه آناهیتا در بیشاپور، در کنار کاخ سلطنتی است. در این پرستشگاه طول هر ضلع ۱۴ متر است و گرداگرد تالار چهار دالان قرار دارد که در آن جوی‌های زیادی ساخته شده‌است. ورودی پرستشگاه پلکانی طویل است که از طریق آن به درون تالار فرود می‌آمده‌اند. دیوارهای تالار هم به ارتفاع ۱۴ متر با تخته‌سنگ‌های بزرگ، که به وسیلهٔ بست‌های آهنی دُم‌چلچله‌ای و خرده سنگ به یکدیگر پیوسته‌اند، ساخته شده است[۱].

علاوه بر معبدهایی که از ایران باستان می‌شناسیم، در سراسر ایران و قلمرو فرهنگی ایرانی به نوعی بنای تاریخی برمی‌خوریم که می‌توان آن‌ها را معبد آناهیتا نامید. این بناها اغلب به قلعهٔ دختر (آناهیتا) شهرت دارند: قلعهٔ دختر خراسان، میان مشهد و تربت حیدریه، نزدیک رباط سفید و روستای باز؛ قلعهٔ دختر خنامان در نزدیکی خنامان رفسنجان؛ قلعهٔ دختر شوشتر، مشهور به قلعهٔ دختران در ۱۸ کیلومتری شوشتر؛ قلعهٔ دختر پارس در ۶ کیلومتری فیروزآباد، میان فیروزآباد و بلوک خواجه؛ قلعهٔ دختر میانه در ۲ کیلومتری شمال پل‌دختر بر قزل‌اوزن در دهانهٔ قافلانکوه؛ قلعهٔ دختر چالوس؛ قلعهٔ دخترشوراب در ۶ کیلومتری شرقی بخش بیدخت (بغ‌دخت = آناهیتا؟)؛ قلعهٔ دختر باکو در مرکز شهر باکو؛ قلعهٔ دختر حصن‌المرات در نزدیکی شهر اُبَلّهٔ لبنان؛ قلعهٔ دختر هندوستان، مشهور به قلعةالعذراء، که در تاریخ بیهقی، ضمن سفر سلطان محمود غزنوی به هندوستان به آن اشاره شده است. هم‌چنین برج دختر و پل دختر شهریار؛ پل دختر لرستان؛ کتل دختر شیراز و کتل دختر شاهرود به گنبد، که نمی‌توانند در پیوند با آناهیتا، ایزد آب نباشند.

وجود سفال‌شکسته‌های فراوان در این معبدها و قلعه دخترها، می‌تواند حاکی از این باشد که یا از آب مخزن‌های معبدها برای بهبود بیماری و فراوانی محصول استفاده می کرده‌اند، یا برای رسیدن به مقصود، مقداری آب به معبد آناهیتا هدیه می‌شده است. ظاهراً پس از تقدیم آب به معبد، ظرف آن را می‌شکسته‌اند. در برخی از این معبدها

1- Ghirshman, L'Art de l'Iran, Parthes et Sassanides, 149.

میزان سفال شکسته از دوره‌های تاریخی گوناگون آن قدر فراوان است که گویی آن‌ها را در حوالی معبد به عمد پاشیده‌اند.

آناهیتا و کوه بی‌بی شهربانو

در زمان اشکانیان و شاید پیش از اینان، آناهیتا در مکان‌های طبیعی زیادی مورد احترام و پرستش بوده است. احتمالاً از آن جمله است کوه بی بی شهربانو با چشمهٔ آبش در نزدیکی ری. بویس احتمال می‌دهد این مکان به نام بانوی شهر (سرزمین)، آناهیتا بوده است[۱].

امروز بر فراز صخره‌ای پیش‌آمده از دامنهٔ کوه در ری، آرامگاه مشهور به بی‌بی‌شهربانو قرار دارد، که با شهربانو همسر امام حسین (ع) انطباق داده شده‌است. در حالی که نام، تبار، محل و هنگام درگذشت همسر امام همواره مورد اختلاف بوده است و هنوز هیچ یک از مدارک موجود، صراحتاً کوه بی‌بی‌شهربانو را محل درگذشت یا دفن همسر امام ندانسته‌اند[۲]. به گمان، کوشش زرتشتیان برای حفظ مکان‌های تاریخی سبب استفاده از حرمتی شده است که شیعیان برای امام حسین (ع) قایل‌اند. تاریخ قم[۳] که در سال ۳۷۸ هجری تألیف شده‌است، درگذشت شهربانو را ناشی از تب پس از زایمان امام زین‌العابدین (ع) قید کرده است و در عیون‌الاخبارالرضا[۴]، در نیمهٔ سدهٔ چهارم هجری نیز از قول امام رضا(ع) مطلب همان است که تاریخ قم آورده است. ابودُلَف[۵] نیز که پیش از سال ۳۳۴ هجری از ری دیدن کرده است، با این‌که دربارهٔ آثار باستانی و قلعه‌ها و دژهای ساخته‌شده بر کوه‌ها سخن می‌راند، کوچکترین اشاره‌ای به آرامگاه بی‌بی‌شهربانو نمی‌کند. مَقْدَسی[۶] هم در نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم هجری در شرح ری، با این‌که حتی به جزئیات پرداخته است، از بی‌بی‌شهربانو یادی نمی‌کند، اما به وجود دژی

1- Iranica, I/1004.

۲- نک: کریمان، ری باستان، ۴۰۳ تا ۴۰۵.

۳- ص ۱۹۶.

۴- ۱۲۸/۲.

۵- سفرنامه، ۷۱ تا ۷۳.

۶- احسن‌التقاسیم فی معرفة‌الاقالیم، ۵۸۲/۲ تا ۵۸۵.

در ری اشاره می‌کند. قزوینی رازی[۱] حدود ۵۶۰ هجری در کتاب نقض، با این‌که اماکن مذهبی ری و نام مزاری چند از شیعه و سنی را آورده است، اشاره‌ای به بی‌بی‌شهربانو نکرده‌است. و بالاخره محمد قزوینی[۲] بی ذکر مأخذ، می‌نویسد که شهربانو پس از شهادت امام حسین(ع) خودرا در آب غرق کرد. بنا براین با تکیه بر زمینه‌های تاریخی، امکان این امر زیاد است که روزگاری یکی از معبدهای آناهیتا در کوه بی‌بی‌شهربانو بوده است. مصطفوی[۳] بقعهٔ بی‌بی‌شهربانو را بنایی ساسانی می‌داند. در فاصلهٔ ناچیزی از این محل آثاری چند مربوط به زرتشتیان و ایران باستان وجود دارد[۴]. مقالهٔ بویس به نام «بی‌بی‌شهربانوبانوی پارس»[۵]، که در سال ۱۹۶۷ منتشر شده‌است، در برگیرندهٔ نکته‌هایی جالب توجه است.

آذرگان

روز نهم هر ماه شمسی روز آذر است و آذرگان است. جز بیرونی[۶] به ندرت مؤلفی به مراسم جشن آذرگان پرداخته است. گردیزی[۷] اشارهٔ کوتاهی دارد که چیزی بر گزارش بیرونی نمی‌افزاید.

بیرونی آذرگان را عید آتش، به نام موکل همهٔ نورها نیز می‌نامد و می‌نویسد که در این روز آتش روشن می‌کنند و به زیارت آتشکده‌ها می‌روند و قربانی می‌کنند[۸]. معمولاً، به سبب کبیسه گیری نادرست، در محدودهٔ بزرگی از زمان، همهٔ جشن‌های ایران باستان جابه‌جا شده‌اند. در گزارش بیرونی به نقل از زادویه پسر شادویه، مؤلف کتاب فی علة اعیاد فرس، آذرجشن در شهریور ماه است، اما خود او در ادامه می‌نویسد که این عید در قدیم آغاز زمستان بوده است[۹]. گردیزی[۱۰] آذرگان را، شاید به سبب جابه‌جا شدن

۱- نقض، ۳۴ تا ۳۶، ۵۸۸ تا ۵۸۹. ۲- یادداشت‌ها، ۸۵/۱.
۳- «بنای تاریخی بقعهٔ بی‌بی شهربانو در ری»، گزارش‌های باستان‌شناسی، تهران، ۱۳۳۴، ج ۳، ۲۶۲. ۴- نک: کریمان، ری باستان، ۴۰۳.
5- "Bibi Shahrbanu and the Lady of Pars", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London, 1967, vol. XXX (L).
۶- آثارالباقیه، ۲۲۵. ۷- زین‌الاخبار، ۲۴۳.
۸- همان‌جا، ۲۲۰. ۹- همان‌جا، ۲۲۱ تا ۲۲۲.

جشن‌ها، از آیین‌های آخر تابستان آورده‌است و آن را نتیجهٔ میل هوا به سردی و رغبت مردمان به آتش‌افروختن گزارش کرده‌است. بیرونی از قول زادویه نقل می‌کند که این روز را به این سبب آذرجشن می‌خوانند که در خانه‌ها آتش‌های بزرگ می‌افروزند و نیایش و ستایش خداوند می‌کنند و برای صرف غذا و دیگر شادمانی‌ها گرد هم جمع می‌شوند و می‌گویند که این آتش را برای رفع سرما و خشکی می‌افروزند و معتقدند که انتشار گرما چیزهایی را که برای گیاهان زیان آور است دفع می‌کند[۱۱]. بیرونی خود می‌گوید، برگزاری آذرجشن در شهریور می‌تواند فقط ناشی از عدم کبیسه گیری باشد. تقریبا یک قرن پیش از بیرونی، مسعودی[۱۲] در ذکر ماه‌های ایرانیان، دربارهٔ کوسه‌برنشین[۱۳]، یکی دیگر از جشن‌های آذرماه، گزارشی دارد که با گزارش‌های بیرونی و التفهیم[۱۴] کاملاً هماهنگ است. شرحی که مسعودی از مراسم این جشن می‌دهد همانی است که بیرونی دربارهٔ آذرگان می‌آورد. مسعودی آذرجشن را آذرخش می‌نامد[۱۵].

دیگان

با این‌که دیگان برای ایرانیان و برخی از ملت‌های منطقه، به ویژه برای روس‌ها، هنوز هم با نام جشن شب یلدا، جشنی کاملاً زنده است و همهٔ مسیحیان جهان این جشن را با نام جشن تولد مسیح برگزار می‌کنند، آگاهی ما از این جشن بسیار اندک است.

با دیگان، به یکی از کهن‌ترین نشانه‌های هزاره‌های گم‌شده برمی‌خوریم. زیرا با احتیاط چنین می‌پنداریم که شب یلدا شب تولد میترای گم‌شده با «پیرامون» روز تولد مسیح همزمان است!

دی در اوستا و نوشته‌های پهلوی از بن مصدری «دا-» (داتن، دادن و آفریدن) است. داتار یا دادار (آفریننده) هم از همین ریشه است. واژهٔ دی را بیرونی[۱۶] در فهرست ماه‌های خوارزمی به صورت دَذو آورده است. گردیزی[۱۷] می‌نویسد:

۱۰- زین‌الاخبار، ۲۴۳.
۱۱- همان‌جا، ۲۲۱.
۱۲- مروج‌الذهب، ۲۰۲/۱.
۱۳- نک بالاتر: آبریزان.
۱۴- ص ۲۵۶.
۱۵- نیز نک: پایین‌تر جشن سده.
۱۶- آثارالباقیه، ترجمهٔ فارسی، ۷۴.
۱۷- زین‌الاخبار، ۲۴۵.

«این ماه به نزدیک مغان ماه خدای است و این روز را سخت مبارک دارند...».

پیداست که منظور گردیزی از مغان، پیروان زرتشت است. اگر منظور او واقعاً مغان میترایی باشد، گزارش ابن‌ندیم[۱] در الفهرست نیز شایان توجه است:

«این گروه معتقد به غسل تعمید و قربانی کردن و هدیه‌دادن بوده و عیدهایی دارند. در صومعه‌های خود گاو و گوسفند و خوک قربانی می‌کنند...».

در زمان بیرونی[۲] به دی‌ماه «خورماه» (خورشیدماه) نیز می‌گفتند که نخستین روز آن (خرم‌روز = اورمزد روز)، پس از فروردین، پرآیین‌ترین ماه ایرانی بود. با توجه به این‌که خرم روز، نخستین روز دی‌ماه، بلندترین شب سال را پشت سر دارد، پیوند این ماه با خورشید، بر پایهٔ درستی استوار است. در این ماه خورشید از نو زاده می‌شود. شاید ایرانیان از زمانی که با گردش خورشیدی سال آشنا شدند، خرم روز دی‌ماه را هم یکی از روزهای خورشید نامیده باشند. از این روز است که خورشید دوباره پا به رشد می‌گذارد و زندگی روستاییان وابسته به طبیعت، به نوعی نو می‌شود. شاید تداوم آیین شب یلدا و همیشگی‌بودن آن، سبب شده که نویسندگان دورهٔ اسلامی در پرداختن به آن ناگزیر نبوده اند. همچنان‌که ما هم، خود را ناچار از پرداختن به شب یلدا نمی‌بینیم!

توجه به اندوخته‌های کشاورزان و روستاییان برای زمستان سختی که در پیش روی دارند و برای ماه‌هایی که دیگر هیچ‌کس توان ستاندن چیزی از طبیعت ندارد، شاید بتواند سبب خوردن آجیل و تنقلات را در شب یلدا روشن کند. سنجد، بادام، گردو، مغز هستهٔ زردالو، میوه‌های خشک (خشکبار) و در خانواده‌های تنگدست، دست‌کم بریانی گندم (گندم بوداده)، عدس پخته و باقلای پخته از تنقلات شب یلدا است.

داستانی که بیرونی[۳] دربارهٔ جشن یلدا و آیین خرم روز می‌آورد، هر آبشخوری هم که داشته باشد، جالب توجه است: در این روز شاه از تخت به زیر می‌آمده و با برزگران هم‌نشینی می‌کرده و با آن‌ها غذا می‌خورده است[۴]. به خرم روز، نود روز نیز می‌گفته‌اند،

۱- ترجمهٔ فارسی، ۶۰۵.
۲- همان‌جا، ۲۹۵.
۳- همان‌جا، ۲۹۵.
۴- «دی‌ماه و آن‌را خورماه نیز گویند. نخستین روز آن خرم روز است. و این روز و این ماه هردو به نام خدای تعالی، که هرمزد است، نامیده شده. یعنی پادشاهی حکیم و صاحب رأیی ←

چون از این روز درست ۹۰ روز به عید نوروز می‌ماند[1].

تولد میترا (مهر) و دیگان

در نوشته‌های ایرانی کوچکترین خبری دربارهٔ تولد میترا نداریم. از نوشته‌های یونانیان می‌دانیم که ایرانیان روز تولد خود را جشن می‌گرفته‌اند. اینک باید در چگونگی گزیدن حدود ۲۵ دسامبر برای تولد میترا از سوی رومیان در جست‌وجوی پیوندی با زادگاه اسطوره‌ای میترا بود.

داستان تولد میترا در روز ۲۵ دسامبر (چهارم دی) و سپس گزیدن این روز برای تولد مسیح، نیاز به یک بررسی مستقل دارد. در این‌جا تنها نگاهی خواهم داشت به چند رویداد تاریخی: پس از رخنهٔ میترا در سال ٦٦ میلادی به رم[2]، دیری نگذشت که مهرپرستی به صورت تنها دین رسمی امپراتوری روم درآمد و در سدهٔ سوم میلادی در سراسر امپراتوری روم به اوج شکوفایی خود رسید. در سال ۲۷۴ میلادی امپراتور روم آورِلیان (۲۱۴-۲۷۵ میلادی)، یک سال پیش از کشته شدنش، برای اعتلای هرچه بیشتر مهرپرستی، در مارسفِلْد رم ـ همان جایی که امروز میدان سیلوِستِر مقدس قرار دارد ـ معبد بزرگی برای خدای خورشید (میترا) بنا کرد. از آن تاریخ هر سال روز ۲۵ دسامبر تولد میترا در این معبد دولتی جشن گرفته می‌شد[3].

← آفریدگار. و در این روز عادت ایرانیان چنین بود که پادشاه از تخت شاهی به زیر می‌آمد و جامهٔ سپید می‌پوشید و در بیابان بر فرش‌های سپید می‌نشست و دربانان و یساولان و قراولان را که هیبت ملک بدان‌هاست به کنار می‌راند. و در امور دنیا فارغ‌البال نظر می‌نمود و هر کس که نیازمند می‌شد که با پادشاه سخن می‌گوید، خواه که گدا باشد، یا دارا و شریف باشد، یا وضیع، بدون هیچ حاجب و دربانی به نزد پادشاه می‌رفت و بدون هیچ مانعی با او گفت‌وگو می‌کرد و در این روز پادشاه با دهقانان و برزیگران مجالست می‌کرد و در یک سفره با ایشان غذا می‌خورد و می‌گفت، من امروز مانند یکی از شما هستم و من با شما برادر هستم. زیرا قوام دنیا به کارهایی است که به دست شما انجام می‌شود و قوام عمارت آن‌هم پادشاه است. و نه پادشاه را از رعیت گریزی است و نه رعیت را از پادشاه. و چون حقیقت امر چنین شد، پس من که پادشاه هستم، با شما برزیگران برادر خواهم بود و مانند دو برادر مهربان خواهیم بود!»

۱- همو، همان‌جا؛ گردیزی، زین‌الاخبار، ۲۴۵.

۲- نک بالاتر: میترا و مهرگان.

نیروی درونی و سحرآمیز روز **۲۵** دسامبر، در نخستین روزهای دی (شاید نخستین روز!) میترا را از درون صخره‌ای سنگی می‌زاید[۱]. شگفتا که مهریشت[۲] می‌گوید ، میترا آراسته به زیورهای زرین، از فرازکوه زیبا سر برآوَرد و از آنجاست که آن مهر بسیار توانا برهمهٔ خانمان‌های آریایی (ایرانی) بنگرد. ۸ تن از یاران او برفراز کوه‌ها، همچون دیدبانان مهر بر بالای برج‌ها نشسته‌اند[۳]. و آفریدگار آرامگاه میترا را در فراز کوه بلند و درخشان و دارای رشته‌های فراوان، درکوه البرز (؟) برپا کرده است. آنجا که نه شب است و نه تاریکی[۴]. پیداست که پیوند میترا با سنگ وکوه، همراه مهاجران مهرپرست از ایران به روم رفته است. میترا، ایزد خورشید (= نور و آتش)، نیز مانند آتش از سنگ زاده می‌شود. اینک می‌بینیم خدای خورشید ایرانیان و خدای خورشید رومیان، به هزاران کیلومتر فاصله، با هم همگونند. میترا هزاران کیلومتر دورتر از زادگاهش ایران، در یک هماوردی تاریخی تولدش را بر مسیح تحمیل می‌کند! باید که در پی نشانه‌های دیگری از جشن خورشید (خور روز) باشیم که هنوز در تاریکی‌اند!

تولد مسیح

از اواخر نخستین سده‌های میلادی، کشمکش‌های پی در پی و پردامنه‌ای بر سر میترا و مسیح، امپراتوری بزرگ روم را به پای سقوط کشاند و سرانجام به زندگی دینی و آیینی میترا پایان داد. در طول همهٔ سال‌هایی که مسیحیت پی‌گیرانه، اما با خونسردی و آرامش در راه رخنه به امپراتوری روم بود، همواره برتری مطلق با میترا بود و مسیحیان همواره زیر فشار شدید بلندپایگان دولتی و مردم عادی قرار داشتند. سرانجام کار به جایی کشید که مسیحیان، اگر شانس به زندان‌افتادن و تازیانه‌خوردن و تبعیدشدن را نمی‌یافتند، اعدامشان بی برو برگرد بود. در نامه‌ای که پلینی (۶۲-۱۱۳) در سال ۱۱۱ میلادی به تراژِن، امپراتور روم می‌نویسد، می‌گوید: «دَربارهٔ کسانی که نزد من به عیسوی بودن متهم شده‌اند، شیوه‌ای که به‌کار برده‌ام این است که از آنان می‌پرسیدم، عیسوی‌اند،

1- Vermaseren, Mithras, 59.

3- Vermaseren, Mithras, 154.

۲- بند ۱۳.

۳- بند ۴۵.

۴- بند ۵۰.

یا نه. وقتی که شهادت می‌دادند، پرسش را تکرار می‌کردم. اگر باز هم پافشاری می‌ورزیدند، دستور اعدام را صادر می‌کردم ...معبدها، که تقریباً به کلی خالی بودند، حالا مردم دوباره شروع کرده‌اند به آمدوشد به آنجاها... و عموماً مردم حیواناتی را برای قربانی می‌خواهند، که از چندی پیش چندان خریدار نداشتند»[1].

در سدهٔ سوم میلادی، به سبب خویشاوندی امپراتور روم با امیر سوریه، باز هم بر قدرت میترا افزوده شد. این افزایش قدرت می‌تواند ناشی از نفوذ مهرپرستان ایرانی به سوریه باشد.

پس از پیروزی کنستانتین (۳۰۶-۳۳۷ میلادی)، امپراتور روم، در سال ۳۱۲ میلادی، با گرایش صوری امپراتور به مسیحیت، ظاهراً کمی از قدرت میترا کاسته می‌شود. اما همین‌که در سال ۳۶۱ میلادی یولیانوس (۳۶۱-۳۶۳ میلادی)، که مردی دانشمند بود، به امپراتوری می‌رسد، دوباره پرستش میترای محتضر، به ویژه در قسطنطنیه، رونق می‌گیرد. کلیسا به امپراتور لقب مرتد[2] می‌دهد. پس از کشته شدن یولیانوس در ۳۶۳ میلادی در جبههٔ جنگ با ایرانیان، مهرپرستان به شدت تحت پیگرد قرار می‌گیرند. در سال ۳۸۲، گراتیانوس (۳۵۹-۳۸۳)، امپراتور روم غربی به ریشه کن کردن مهرپرستی پرداخت و سرانجام در ۲۷ فوریهٔ ۳۹۳ همهٔ معبدهای مهرپرستان در رم ویران شدند و روز هشتم نوامبر ۳۹۲ میلادی مهرپرستی، حتی در خانه‌های شخصی، ممنوع اعلام شد و به جنگ و ستیز دو فرهنگ مذهبی برای همیشه پایان داده شد[3].

سقوط مهرپرستی نمی‌توانست بدون پذیرفتن بسیاری از آیین‌های مهرپرستان، به تولد واقعی مسیحیت منجر شود: آیین قربانی، باور به روز رستاخیز، غسل تعمید، زنگ کلیسا، شراب (هوم)، آب و نان در آیین‌های دینی، تعطیل روز یکشنبه و بسیاری از آیین‌های دیگر، برای پدیدآوردن محبوبیت و مقبولیت برای دین نو، بدون کوچک‌ترین درنگ از سوی مبلغان مسیحی، به صورت آیین‌های رسمی مسیحیت درآمدند، که همه از یادگارهای هزاره‌های گم‌شده‌اند.

شگفت‌انگیز است که به هنگام زاده‌شدن مسیح، سه مغ یا پادشاه از ایران حضور

۱- ویل دورانت، قیصر به مسیح، ۳۲۵.

2- apostata.

3- Vermaseren, Mithras, 152 ff..

داشته‌اند. چرا؟ برای این پرسش باید پاسخی یافت! بالاتر از همه این‌که روز تولد میترا و جشن یلدا، روز تولد مسیح شد. پیش‌تر چون روز تولد مسیح معلوم نبود، گفته‌شد که بارگیری مریم نه ماه پیش از این تاریخ صورت گرفته است! نخستین خبری که از برگزاری جشن تولد مسیح در روز ۲۵ دسامبر داریم از سال ۳۵۴ میلادی است.

عیسی را، به هنگام تولد، مانند میترا چوپان‌ها در میان گرفته‌اند. آیین‌های شب یلدا (= تولد) و ۱۲ شب پر اعتبار از جشن‌های دیگان (نیمهٔ نخست دی)، کمی پس و پیش به صورت شب‌های مقدسِ پیش از تولد مسیح درآمده‌اند. جالب توجه است که حتی پختن نان شیرین به شکل موجودات زنده، که در میان ایرانیان و روس‌ها مرسوم بود، از مراسم معتبر جشن تولد مسیح شد. گردیزی[۱] در ۴۴۲ هجری، با همهٔ کوتاهی سخنش، نشانهٔ گران‌بهایی از این روز را به دست می‌دهد:

«روز بتیکان آن باشد، که مغان تماثیل‌ها کنند، چون مردم از گِل یا آرد. آن تماثیل‌ها را، از پسِ درها[۲]، سخت کنند. و اکنون آن بگذاشته‌اند، که آن به بت‌پرستی ماند. آن را منکر دارند».

بیرونی[۳] هم در گزارشی می‌نویسد:

«روز پانزدهم این ماه، دی به مهر است، که آن را دیبگان گویند و از خمیر یا گِل، شخصی را به هیکل انسان می‌سازند و در راهرو و دالان خانه‌ها می‌گذارند. ولی کار از قدیم در خانهٔ پادشاهان معمول نبوده و در زمان ما این کار، برای این‌که مانند کار مشرکان و اهل ضلال است، متروک شده».

جشن‌های یلدا یا بزرگداشت تولد خورشید در روسیه

جشن یلدا در روسیه نیز از دیرباز، از روزگاری که هنوز مسیحیت به آنجا راه نیافته بود، به مدت ۱۲ روز پرسرور و پرآیین، با آیین‌های ویژه‌ای برگزار می‌شده‌است و گویا هنوز هم در میان دهقانان و روستاییان برگزار می‌شود. در روسیه جشن یلدا عید سالانهٔ دهقانان و روستاییان بود. پختن نان شیرین محلی، به صورت موجودات زنده، بازی‌های محلی گوناگون، کشت و بذرپاشی به صورت تمثیلی و بازسازی مراسم کشت، پوشانیدن

۱- زین‌الاخبار، ۲۴۵.

۲- بیرون از خانه و در فضای باز.

۳- همان‌جا، ۲۹۶.

سطح کلبه با چربی، گذاشتن پوستین روی هرهٔ پنجره‌ها، آویختن پشم از سقف، پاشیدن گندم به محوطهٔ حیاط، ترانه‌خوانی و رقص و آواز، و مهم‌تر از همه قربانی‌کردن جانوران از آیین‌های ویژهٔ این جشن بودند (و هست). آیین قربانی بعدها از میان رفت. ما به‌کمک نوشته‌هایی از سده‌های شانزدهم و هفدهم، به وجود و ادامهٔ این جشن‌ها، پس از رسمیت دین مسیح در روسیه[۱] پی‌می‌بریم. نویسندگانِ کشیش، که معمولاً زیر نفوذ زمین‌داران بزرگ بودند، از جشن یلدا و عید دهقانان به زشتی یاد کرده‌اند و آن را با برچسپ الحاد محکوم کرده‌اند. با این همه دهقانان این جشن را حتی در مسکو و شمال روسیه برگزار می‌کردند، تا جایی که تزار آلکسی میخائیلوویچ (۱۶۴۵-۱۶۷۶) در سال ۱۶۴۹، که قادر به پنهان کردن خشم خود از وجود این جشن دهقانی نمی‌شود، طی فرمانی از این‌که در شب‌های مقدس تولد مسیح، مردم به جای برگزاری آیین‌های دینی، حتی در مسکو و کرملین و در شهر و روستا و کوچه و پس‌کوچه، آوازهای مربوط به شب یلدا و دهقانان را می‌خوانند، اظهار نفرت می‌کند[۲].

مردم روسیه، در طول همهٔ شب‌های عید، در زیر پنجره‌ها، آوازهای سنتی می‌خواندند و برای فراوانی محصول نیایش می‌کردند (همانند قاشق‌زنی) و از پشت پنجره‌ها به آن‌ها نان‌های شیرین، که به شکل جانوران پخته می‌شد، هدیه می‌کردند. یکی دیگر از آیین‌های شب‌های جشن، فالگیری بود و پیشگویی رویدادهای احتمالی سال آینده[۳].

دیگر جشن‌های دیگان

چهاردهم دی، جشن گوش‌روز یا سیر روز، پانزدهم دی، جشن درامزینان و گاگیل، بیست و دوم دی، جشن باد روز و سی‌ام دی جشن نیران از دیگر جشن‌های دی ماه‌اند.

۱- با گرویدن ولادیمیر (۹۷۲-۱۰۱۵)، پنجمین گرانوک کیف، در سال ۹۸۹ میلادی به دین مسیح، روسیه تا سال ۱۹۱۷ رسماً یک کشور مسیحی و کم و بیش زیر سلطهٔ کلیسا بود. زمین‌های موقوفهٔ تنها یک کلیسا در سال ۱۶۰۰ صد هزار کشاورز را در یوغ اسارت داشت.
۲- همین تزار در سال ۱۶۴۹ طی فرمانی دهقانان را جزء زمین‌های فئودال‌ها می‌کند.
3- Russkoe Narodnoe Tvortchestvo, Moskau, 1964, 64 ff..

دیگر این‌که سالروز مرگ زرتشت به روایتی خور روزِ اردیبهشت است و به قولی دیگر خور روزِ دی‌ماه.

بهمنگان و جشن سده

دومین روز هر ماه در تقویم زرتشتیان بهمن خوانده شده و جشن ویژهٔ این روز بهمنگان نام دارد. با نقشی که فرشتهٔ بهمن (منش نیک، اندیشهٔ نیک) در آیین زرتشت دارد، انتظار می‌رفت که دربارهٔ این جشن آگاهیمان زیاد باشد. به‌گمان، جشن سده، که در دهمین روز از بهمن برگزار می‌شود، جشن ویژهٔ این ماه را بسیار کمرنگ کرده و حتی آن را از اعتبار انداخته است. ایرانیان در این روز در دیگی به نام بهمنجه آشی به نام «دانگو» با دانه‌ها (حبوبات) و انواع گوشت می‌پختند و مهمانی می‌دادند و حتی آش را می‌فروختند. همچنین در این روز برای ازدیاد حافظه و بازداشتن چشم بد، بهمنِ سرخ (بیرونی: سپید؛ برهان: سپند) با شیر می‌خوردند[1]. به‌گزارش اسدی در این روز «طعام‌ها سازند و بهمن سرخ و زرد بر کاسه‌ها نهند و ماهی و تره و ماست آرند»[2].

ظاهراً یکی از ویژگی‌های جشن بهمنگان، تعاونی بودن آن است. به نظر می‌رسد که برای پختن آش بهمنگان هر کدام از همسایگان «دانگ» خود را به خانه‌ای که آش در آن پخته می‌شده می‌داده است. به این ترتیب در آشی که فراهم می‌آمده، همهٔ همسایگان سهیم بوده‌اند. به این آش، آش هفت‌دانه نیز می‌گفتند[3]. شاید هم نخست، این‌که برای پختن این آش ازگوشت‌های متنوعی استفاده می‌شده، تکیهٔ آگاهانه‌ای بر این بوده که امشاسپند بهمن یاور جانوران سودمند است[4]. در هر حال رسم ایرانیان این نبوده است که برای پختن خوراکی از چند نوع گوشت استفاده کنند. جالب است که کاتبان صحاح‌الفرس در سدهٔ دهم هجری بهمنجه را «بهمیجه» و در سال ۱۲۹۸ هجری قمری «بهینجه» ثبت کرده‌اند[5]. لابد این کاتبان با واژهٔ بهمنجهِ بیگانه بوده‌اند.

۱- گردیزی، زین‌الاخبار، ۲۴۶؛ بیرونی، التفهیم، ترجمهٔ فارسی، ۲۵۷؛ نیز نک: برهان.
۲- نیز نک: نخجوانی، صحاح‌الفرس، ۲۶۶.
۳- برهان، زیر واژهٔ دانگو.
۴- نیز نک: بیرونی، التفهیم، ترجمهٔ فارسی، ۲۵۷؛ اسدی، لغت فرس، بهمنجه.
۵- هندوشاه نخجوانی، صحاح الفرس، ۲۶۶.

امشاسپند بهمن

در گات‌ها و اوستای متأخر چنان به فراوانی به نام امشاسپند بهمن برمی‌خوریم که اشارهٔ به آن‌ها ضرورت خود را از دست می‌دهد. بهمن بر زرتشت آشکار شده و پیامبری او را اعلام می‌کند[۱]. آنگاه زرتشت به اهورمزدا می‌گوید[۲]:

«به راستی تو را پاک شناختم. آنگاه که بهمن نزد من آمد».

بهمن دیگر بار به سوی زرتشت می‌آید و او را اندرز می‌دهد که رفتارش نباید آنچنان باشد که پیروان دروغ را خوش آید و پیروان راستی را ناخوش[۳]. و دیگر بار به زرتشت و پیروانش خان‌ومان خوب و پایداری و نیرو می‌بخشد[۴]. بهمن همیشه پیک میان زرتشت و اهورمزدا است و هرگاه که زرتشت دچار تنگنا می‌شود، بهمن را به یاری می‌خواند. زرتشت سپاسگزار از بهمن، از اهورمزدا می‌خواهد که به او توان خشنودساختن بهمن را ببخشاید. بهمن که می‌داند که زرتشت نخستین کسی است که آیین اهورمزدا را پذیرفته است، به او گفتار دلپذیر می‌دهد[۵]. در دید زرتشت، اردیبهشت و بهمن نایب اهورمزدایند و چون او از گروه دیوها و مردمان زیانکار رویگردان است و

۱- گزیده‌های زادسپرم (فصل ۲۱) در پرداخت زیبایی که از آفرینش و پیامبری زرتشت دارد می‌نویسد، روز پانزدهم اردیبهشت، زرتشت برای کوبیدن هوم به کنار آب دائیتی رفت... هنگامی که از آب بیرون آمد و جامه پوشید، آنگاه امشاسپند بهمن را دید، به پیکر مردی نیک‌چهر، روشن، برازنده، با مویی فرق‌دار و جامه‌ای مانند ابریشم، که هیچ بریدگی و درز در آن نبود. زیرا خود، روشنی بود. با بالایی نه برابر زرتشت. آنگاه بهمن از زرتشت پرسید که کیست و از چه کسانی است؟ به چه آرزومندتر است و کوشش او از برای چیست؟ پاسخ شنید که زرتشت سپیتمان است و در جهان به پرهیزگاری آرزومندتر است و او را این آرزو است که بر خواست ایزدان آگاه باشد و چندان پرهیزگاری ورزد که او را به جهان پاک راهنمایی کنند. پس بهمن فرمود، تا بالا رود به سوی انجمن مینویان! راهی را که بهمن به نُه گام رفت، زرتشت به نود گام پیمود، تا انجمن امشاسپندان را بدید. و هنگامی که به بیست‌وچهار گامی امشاسپندان رسید، از روشنی بزرگ آنان، سایهٔ خویش بر زمین نتوانست دیدن. انجمن در ایرانویج بود، در سوی خراسان، در کرانهٔ دائیتی. آنگاه زرتشت نماز برد و گفت، نماز بر اورمزد، نماز بر امشاسپندان. پس آنگاه پیش رفت و در جای پرسشگران بنشست».

۲- یسنا ۴۳، بند ۷.
۳- بند ۱۵.
۴- یسنا ۴۸، بند ۶.
۵- یسنا ۲۹، بند ۸.

به اهورمزدا، اردیبهشت و بهمن پیوسته و پناه بینوایان و بیچارگان شده است، همواره در انتظار یاری و نیروگرفتن از اهورمزدا، اردیبهشت و بهمن است[۱].

بهمن نه تنها در گات‌ها، بلکه در سراسر ادب مزدیسنا، نمایندهٔ اندیشهٔ نیک، منش نیک و خرد خداوندگار است. بهمن در روز رستاخیز دستیار اهورمزدا است[۲]. و بهمن است که راست‌کرداران و پرهیزگاران را به بهشت رهنمون می‌شود[۳]. زیرا جهان به وسیلهٔ او آفریده شده‌است[۴]. حتی درمان‌های هوم برای ناخوشان به خوشی بهمن پیوسته است[۵].

در ادب پهلوی نیز بهمن جایگاه ویژه‌ای دارد: با نزدیک شدن تولد زرتشت، اهریمن دیوهای تب و درد و باد را، هر یک با ۱۵۰ دیو مأمور کشتن زرتشت می‌کرد. اینان به درون مادر زرتشت رفتند که از تب و درد و نفخ به رنج آمد. در یک فرسنگی آنجا جادوگری بود سْتَرَگ نام، که جادوپزشک‌ترین بود. مادر زرتشت به امید بهبودی به راه افتاد. فرشته اورمزد بانگ برد که نزد جادوگران نرو که درمان بخش تو نیستند. به خانه باز رو و دست را بشوی و با روغن داغ گاو محل درد را بمال و هیزم و بوی خوش بتاب. مادر این‌گونه کرد و بهبود یافت. دیوان دگر بار کوشیدند و به سبب وجود آتش ناکام ماندند. در شب تولد، اهریمن سپاهبدان برگزید و سپاه آراست. با یک یا دو هزار دیو، که تازان و کوبان به مقابلهٔ با ایزدان کوشیدند. به سبب وجود فرّه آتشگون و فروغ پردامنهٔ آن، باز دیوان چاره نیافتند. اهریمن سرانجام اکومن را فرستاد. با این برنامه که به اندیشهٔ زرتشت رخنه کرده و او را به دیوان متمایل کند. اهریمن به نزدیک درآمد و خواست تا به درون اندیشهٔ زرتشت رود. بهمن به چاره‌گری باز آمد و به اکومن گفت، وارد شود! اکومن وارونه کار، باز آمد. بهمن به درون رفت و با اندیشهٔ زرتشت درآمیخت. چون بهمن نیروی رامش‌دهنده است، زرتشت از آرامش بخندید. هفت جادوگر پیش او نشسته بودند. بر اثر روشنی خانه، خندهٔ زرتشت را دیدند، مغایر با مردمان که به هنگام زاده‌شدن بگریند. ترسیدند[۶]. آنگاه سر زرتشت را سخت پیچیدند، تا شاید کشته شود.

۱- یسنا ۳۴، بند ۵؛ یسنا ۳۱، بندهای ۴ تا ۵؛ یسنا ۳۷، بند ۷؛ یسنا ۳۳، بندهای ۸، ۱۰ تا ۱۱.

۲- یسنا ۴۸، بند ۸.

۳- وندیداد، فرگرد ۱۹، بند ۳۱.

۴- ویسپرد، کردهٔ ۱۲، بند ۴.

۵- یسنا ۱۰، بند ۱۲.

۶- زادسپرم، فصل ۸.

ناکام ماندند. او را به زیر پای گاوان و سپس اسبان افکندند. همچنان ناکام شدند. سرانجام او را به آشیانهٔ گرگ، که در لانه نبود، افکندند. گرگ چون خواست به لانه شود بر جای خشک شد. شب‌هنگام سروش و بهمن، میشی شیرپستان را به درون بردند و آن میش تا به صبح جرعه جرعه شیر به زرتشت همی‌داد[۱].

بهمن، اندیشهٔ نیک، ۴۳ سال تمام، یعنی از روز تولد زرتشت تا روز مرگش، همواره پیک میان اهورمزدا و پیامبر است. او در گات‌ها حدود ۱۳۰ بار بر زبان زرتشت جاری می‌شود. به سخن دیگر زرتشت نمایندهٔ منش نیک اهورمزدا است.

جشن سده

در اوستا و متن‌های پهلوی، جز به بهمن، اشاره‌ای به جشن سده نشده است. منبع‌های دورهٔ اسلامی[۲] عبارت‌اند از: التفهیم[۳] و آثارالباقیه عن‌القرون الخالیه[۴] بیرونی، زین‌الاخبار گردیزی[۵]، تاریخ بیهقی[۶]، کیمیای سعادت[۷] محمد غزالی، نوروزنامه[۸] منسوب به خیام، مقدمةالادب[۹] ابوالقاسم زمخشری، مجمل‌التواریخ و القصص[۱۰] از

۱- همان‌جا، فصل ۱۰.
۲- انجمن ایران‌شناسی در بهمن‌ماه ۱۳۲۴، با همکاری احمد افشار شیرازی، ابراهیم پورداوود، اوانس حق‌نظریان، محمد دبیرسیاقی، احمد ستوده، ذبیح‌الله صفا، هانری کُربَن، محمد کیوانپور مکری، محمدجواد مشکور، محمد معین و مصطفی مقربی، جزوه‌ای دربارهٔ جشن سده منتشر کرد، که در آن همهٔ منبع‌های قابل دسترس آمده است. در اشارهٔ به این متن‌ها، به نسخه‌های مورد استفادهٔ نگارندهٔ کتاب حاضر اشاره خواهد شد، نه نسخه‌های گروه یاد شده.
۳- به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۵۳.
۴- به کوشش زاخاو، لیپزیگ، ۱۹۲۳؛ ترجمهٔ علی‌اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۵۲.
۵- به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷.
۶- به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰.
۷- به کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۵۵.
۸- به کوشش مجتبی مینوی، تهران، بدون تاریخ (نسخهٔ دسترس).
۹- چاپ لیپزیگ.
۱۰- به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸.

نویسندهٔ ناشناس، عجایب المخلوقات[1] قزوینی، مختصرالبلدان[2] ابن‌فقیه همدانی، تجارب‌الامم[3] ابن‌مسکویه، ثمارالقلوب فی‌المضاف‌المنسوب[4] ثعالبی، تاریخ کامل[5] ابن‌اثیر، تاریخ ابی‌الفدا[6]، نهایةالارب فی فنون‌الادب[7] شهاب‌الدین النویری، صبح‌الاعشی[8] شمس‌الدین‌القلقشندی، نخبةالدهر فی عجایب البر و البحر[9] شمس‌الدین‌الدمشقی.

دربارهٔ جشن سده نیز واقعیت این است که به رغم وجود افسانه‌هایی چند، که بیشتر به کار اسطوره‌شناسی می‌آیند، ابهام‌هایی وجود دارد. مثلاً به درستی نمی‌دانیم که چرا این جشن را سده خوانده‌اند. تنها نمی‌توان به واژهٔ تا حدی مبهم «سده» تکیه کرد.

پیداست که هزاره‌های گم‌شده به خودی خود گم نشده‌اند، بلکه هر از چند سده به دام توفانی سهمگین و بنیان‌سوز گرفتار آمده‌اند و توفان‌ها، مانند توفانِ شن، همه چیز را نخست نابود و سپس دفن کرده‌اند. گاهی نیز دیرپاییِ توفان مزید بر علت شده است. وگرنه چنین هم نبوده‌است که ایرانیانِ دلبستهٔ آیین‌هایِ خود، هیچ نشانی از آیین‌ها را در جایی ثبت نکرده بوده باشند[10]. بزرگ‌ترین یادگار هیجان‌های تاریخی نابودی کتابخانه‌ها

۱- تهران، ۱۳۴۰.
۲- چاپ لیدن.
۳- چاپ مصر.
۴- چاپ مصر.
۵- چاپ مصر.
۶- چاپ استانبول.
۷- چاپ مصر.
۸- چاپ مصر.
۹- چاب لیپزیگ.

۱۰-ابن بطوطه، با دانشی که داشت به خوبی از این روند آگاه بوده است: «ایرانیان بر شیوه‌ای بودند، که به علوم عقلی اهمیتی عظیم می‌دادند و دایرهٔ آن علوم در کشور ایشان توسعه یافته بود. زیرا دولت‌های ایشان در منتهای پهناوری و عظمت بود و هم گویند، که این علوم پس از آن که اسکندر دارا را کشت و بر کشور کیانیان غالبه یافت، از ایرانیان به یونانیان رسیده است. چه اسکندر بر کتب و علوم بیشمار و بی حد و حصری از ایشان دست یافت. و چون کشور ایران به دست اعراب فتح شد و کتب بسیاری در آن سرزمین یافتند، سعد بن ابی‌وقاص به عمربن‌خطاب نامه‌ای نوشت، تا دربارهٔ امر کتب و به‌غنیمت بردن آن‌ها برای مسلمانان کسب اجازه بکند. لیکن عمر به وی نوشت، آن‌ها را در آب فروافکنید، چه اگر آن‌ها کتب راهنمایی و راستی باشند، خداوند ما را به رهبری هدایت کننده‌تر از آن‌ها هدایت کرده است، و اگر کتب اهل ضلال و گمراهی است، خدا ما را از آن‌ها بی‌نیاز کرده است. از این رو آن‌ها را در آب یا

←

و شکستن قلم‌هااست، که گاهی حتی نشانی اندک از هزاره‌ها را از میان برداشته است.

هرگز نمی‌توان تصور کرد که در فصل‌های کتاب‌سوزان و درگرماگرم شکستن قلم‌ها، تاریخ گذشتگان آسیب ندیده یا به کلی از میان نرفته باشد. به دستور المهدی (۱۵۸-۱۶۹ هجری) سازمان ویژه‌ای درست شده بود، تاکارگزارانش هر جاکه نشانی از نوشته‌های ایرانیان می‌یابند، بی‌درنگ نابودش کنند[۱].

بیرونی[۲] نیز به هنگام تألیف به خوبی با این گرفتاری آشنا بوده است که می‌نویسد:

«و علت این‌که ما از اخبار بی‌خبر مانده‌ایم، این است که قتیبةبن‌مسلم باهلی، نویسندگان و هیربدان خوارزم را از دم شمشیر گذرانیدو آنچه مکتوبات، از کتاب و دفتر داشتند همه را طعمهٔ آتش کرد (سال‌های نود هجری) و از وقت خوارزمیان امّی و بی‌سواد مانده‌اند و تنها اتحاد ایشان در نیازمندی‌های تاریخ به نیروی حافظه است. و چون زمان طولانی شد، مورد اختلاف خود را فراموش کردند و آنچه راکه همگی بر آن بودند در خاطره‌ها بماند».

کم‌تر از ۲۰ سال پس از این گزارش اندوهبار بیرونی، گزارش دیگری داریم از امام محمد غزالی (۴۰۵-۴۷۸ هجری) که به حکم یکی از مهم‌ترین سندهای تاریخ اجتماعی ایران، گویای بسیاری از خبرهای نانوشته است، منکرات بازارها در نیمهٔ سدهٔ پنجم

← آتش افکندند. این است که علوم عقلی ایرانیان از میان رفت و چیزی از آن‌ها به ما نرسید» (ترجمهٔ فارسی، ۲/۱۰۰۲؛ نیز نک: همان‌جا، ۱/۷۰).

۱- دولتشاه سمرقندی داستان غم‌انگیزی را در تذکرةالشعرا (چاپ لیدن، ۳۰) می‌آورد: «حکایت کنند، که امیر عبدالله بن طاهر به روزگار خلفای عباسی امیر خراسان بود. روزی در نیشابور نشسته بود، شخصی کتابی آورد و به تحفه پیش او نهاد. پرسید که این چه کتابی است؟ گفت، این قصهٔ وامق و عذرا است و خوب حکایتی است، که حکما به نام انوشیروان جمع کرده‌اند. امیر فرمود که ما مردم قرآن خوانیم، به غیر از قرآن و حدیث پیغمبر چیزی نمی‌خواهیم. ما را از این نوع کتاب در کار نیست و این کتاب تألیف مغان است و پیش ما مردود است. فرمود تا آن کتاب را در آب انداختند. و حکم کرد که در قلمرو من هر جا که از تصانیف عجم و مغان کتابی باشد جمله را بسوزانند».

یکی از بزرگ‌ترین کتابخانه‌های ایران، کتابخانهٔ ری بود، که محمود غزنوی در سال ۴۲۰ هجری، پس از گشودن ری و به‌بار آوردن خرابی‌های فراوان، دست به سوزاندن کتاب‌های علمی، فلسفی و نجوم آن زد (کریمان، ری باستان، ۱/۵۴۶). او سپس با غرور فراوان طی نامه‌ای به القادر، خلیفهٔ عباسی، نوشت، طایفه‌ای از بدباطنان را بر دار اعتبار کشیده است (همو، ۱/۴۵) قزوینی تعداد کتاب‌های کتابخانهٔ ری را ۱۱۴ هزار نوشته، که فهرست آن ۱۰ جلد بوده است (همو، ۱/۵۴۴ به بعد).

۲- همان‌جا، ۷۵ و ۵۷.

هجری این است که:

«چنگ و چغانه فروشند و صورت حیوانات [اسباب بازی] فروشند برای کودکان در عید. و شمشیر و سپر فروشند برای نوروز و بوق سفالین برای سده ... و از این چیزها بعضی حرام است و بعضی مکروه. اما صورت حیوانات حرام است. و آنچه برای سده و نوروز فروشند، چون شمشیر و سپر چوبین و بوق سفالین، این در نفس خود حرام نیست، ولیکن اظهار شعار گبران است که مخالف شرع است و از این جهت نشاید. بلکه افراط کردن در آراستن بازار به سبب نوروز و تطایف بسیار کردن و تکلف‌های نو ساختن برای نوروز نشاید. بلکه نوروز و سده باید که مندرس شود و کسی نام آن نبرد. تا گروهی از سلف گفته‌اند که روزه باید داشت، تا از طعام‌ها خورده نیاید و شب سده چراغ فرا نباید گرفت، تا اصلاً آتش نبینند. و محققان گفته‌اند، روزه‌داشتن این روز هم ذکر این روز بود. و نشاید که نام این روز برند به هیچ وجه! با روزهای دیگر برابر باید داشت. و شب سده، همچنین، چنان‌که از او خود نام و نشان نماند»[1].

به این ترتیب از سده چیزی نمی‌دانیم جز افسانه. آنهم بیشتر از بیرونی[2] و گردیزی.

۱- کیمیای سعادت، ۴۰۷.

این سند، گذشته از این‌که ما را با اشارهٔ به منکرات، با عادت‌های مردم و کودکان در عیدهای نوروز و سده آشنا می‌کند، به خوبی نشان‌دهندهٔ جو حاکم بر جامعه است و روشن می‌کند که در زمان بیرونی و غزالی، مبارزه با زرتشتیان و آیین‌های ایرانی هنوز مسألهٔ روز بوده است و در این مبارزه حتی سپر و شمشیر چوبین و بوق سفالین کودکان در امان نبوده اند. حدود ۳ سده پیش از غزالی، گردیزی (ص ۱۳۲ = ۲۹۱ دنیای کتاب) می‌نویسد: «و حمزه اندر دیه‌ها همی‌افتاد و هر که را یافت همی‌کشت، تا به دبیرستان برسید و ۳۰ کودک با استاد بکشتند».

۲- «پیش از سده روزی است که او را برسده گویند و نیز نوسده و به حقیقت ندانستم از وی چیزی». سده چیست؟ آن روز است از بهمن ماه و آن دهم روز بود. و اندر شبش، که میان روز دهم است و روز یازدهم، آتش‌ها زنند به جوز و بادام و گرد بر گرد آن شراب خورند و لهو و شادی کنند و گروهی نیز از آن بگذرند به سوزاندن جانوران. و اما سبب نامش چنان است که از او تا نوروز پنجاه روز است و پنجاه شب. و نیز گفته‌اند که اندر این روز از فرزندان پدر نخستین صد تن تمام شدند. و اما سبب آتش کردن و برداشتن آن، آن است که بیوراسب توزیع کرده بود بر مملکت خویش دو مرد هر روزی، تا مغزشان بر آن دو ریش نهادندی که بر کتف های او برآمده بود. و او را وزیری بود ارماییل، نیک‌دل و نیک کردار. از آن دو تن یکی را زنده یله کردی و پنهان او را به دماوند فرستادی و چون افریدون او را بگرفت، سرزنش کرد و این ارماییل گفت، توانایی من آن بود که از دو کشته یکی را برهانیدمی و جملهٔ ایشان از پسِ

←

آیا «سد» سده با «صد» در پیوند است؟

تقریباً در همهٔ گزارش‌های دربارهٔ سده، خواه از پیشینیان و خواه از معاصران (با تکیه بر پیشینیان)، سخن از این بوده‌است که دهم بهمن را از این روی جشن گرفته‌اند و سده خوانده‌اند که در این روز یا صد روز از زمستان بزرگ[1] می‌گذرد یا به این خاطر است که صد شبانه روز به نوروز می‌ماند[2].

اینک، با توجه به این‌که آبشخور هر دو برداشت یکی است و هر دو برداشت به کشف رقم صد انجامیده است و با توجه به این‌که دلیل طرف‌داران هیچ «صد»ی قوی‌تر از دیگری نیست، آیا هرکدام از این برداشت‌ها خود به خود دیگری را نفی نمی‌کند؟

- آیا ما، چون صد روز از زمستان گذشته است و یا صد شبانه روز به عید مانده است، جشن می‌گیریم؟ یا جشن می‌گیریم، به هر علتی، در روزی که تصادفاً صد روز از زمستان

← کوهند. پس با وی اُستواران فرستاد تا به دعوی او نگرند. او کس پیش فرستاد و بفرمود تا هر کس بر بام خانهٔ خویش آتش افروختند. زیراک شب بود و خواست، تا بسیاری از ایشان پدید آید. پس به نزدیک افریدون به موقع افتاد و او را آزاد کرد و بر تخت زرین نشاند»...(التفهیم، ترجمهٔ فارسی، ۲۵۸). بیرونی در آثارالباقیه می‌نویسد: «ایرانیان پس از آن‌که کبس از ماه‌های ایشان بر طرف شد، در این وقت منتظر بودند که سرما از ایشان بر طرف شود و دورهٔ آن منقضی گردد. زیرا ایشان آغاز زمستان را از پنج روز که از آبان بگذرد، می‌شمردند و آخر زمستان ده روز که از بهمن ماه می‌گذشت می‌شد. و اهل کرج این شب را شب گزمه می‌گویند. یعنی شبی که در آن گزیدن زیاد است و مقصودشان این است که سرما در این شب می‌گزد». گردیزی (ص ۲۴۶ = ۵۲۵ دنیای کتاب) در آغاز گزارش خود می‌نویسد: «و این سده را نوسده نیز خوانند و او پیش از سده به پنج روز باشد. و سدهٔ بزرگ چنین گویند مغان، که اندر این روز سد مردم تمام شده بود از نسل میشی و میشانه و ایشان دو مردم نخستین بودند. چنان که مسلمانان گویند آدم و حوا، مغان را آن دو تن بودند».

۱- در تقویم اوستایی، سال به دو فصل بزرگ تقسیم می‌شده است. تابستان بزرگ که هَمَه خوانده می‌شد و ۷ ماه بود و زمستان بزرگ یا زَیَنَه که ۵ ماه بود.

۲- تا جایی که می‌دانیم، تنها زمخشری در مقدمة‌الادب (ص ۱۱) آورده که «لیلة سذق، شب سده، و این شب چهلم زمستان است. شب آتش افروختن مغان»... «که علی‌المشهور همان شب اول چلهٔ کوچک باشد و چون علی‌الرسم در آن شب آتشبازی می‌کرده‌اند، خیلی محتمل است که اصل کلمهٔ پارسیِ آن سوزا یا سوزاک بوده، که صیغهٔ مبالغه از سوختن باشد» (همایی، تاریخ ادبیات، ۱۶۵/۲).

را پشت سر دارد و «زورکی» صد شبانه روز تا عید را در پیش؟!

- آیا وقتی که ۱۰ روز یا ۲۰ روز یا ۵۰ روز از زمستان گذشته است، یا همین مقدارها به عید مانده است، با آن روزِ «صد»دار تفاوتی دارد؟!

- آیا در روزگاران درازی که کبیسه گیری نمی‌شده و بهمن از نوروز دور می‌افتاده و یا به نوروز نزدیک می‌شده‌است، مردم، تنها به خاطر عادت و حفظ سنت، جشن سده را مثلاً در تابستان می‌گرفته‌اند؟ یا سده را، مانند نوروز، بی‌توجه به گردش قمری سال، در جای درست خود برگزار می‌کرده‌اند؟ گزارشی داریم از بیهقی که نشان می‌دهد در سال ۴۲۶ هجری، که کبیسه گیری نمی‌شده است، جشن سده دقیقاً در جای خود برگزار شده است[۱].

- اگر، حتی شده است موقتاً، «صد»ی را، که معدودش «روز» یا «شب و روز» است، از ذهنمان بیرون کنیم، امکان رسیدن به هدف، به خاطر وسعت بیشتر زمینه، بیشتر نمی‌شود؟ در این صورت یا به کلی به این نتیجه می‌رسیم که «سده» هیچ ارتباطی با «صد» ندارد، یا اگر این ارتباط وجود دارد، معدودِ «صد» جز «روز» و «شب و روز» چیز دیگری هم می‌تواند باشد.

- آیا پافشاری بر نوشتن «صده» به صورت «سده»، در روزگار اصرار در عربی نویسی، حاکی از نبود پیوندی میان «سده» و «صد» نیست؟ اگر سده با ۱۰۰ فارسی در پیوند است، چگونه است که به فارسی‌نویسی تنها در این واژه پافشاری می‌شود؟ البته فراموش نکنیم که خط نو فارسی پس از اسلام در ایران رواج پیدا کرده است و نخستین

۱- روز بیست و سوم صفر ۴۲۶ (هفتهٔ اول ژانویهٔ ۱۰۲۴ میلادی = نیمهٔ دی)، امیر مسعود غزنوی «فرمود، تا پرده بر راه مرو بزنند، بر سه فرسنگی لشکرگاه، و سده نزدیک بود. اشتران سلطانی را و از آن همهٔ لشکر به صحرا بردند و گز کشیدن گرفتند، تا سده کرده آید و پس از آن حرکت کرده آید. و گز می‌آوردند و در صحرایی که جوی آب بزرگ بود، بر آن برف می‌افکندند، تا به بالای قلعتی برآمد. و چهارطاق‌ها بساختند از چوب، سخت بلند. و آن را به گز بیاکندند. و گز دیگر جمع کردند که سخت بسیار بود و به بالای کوهی بر آمد بزرگ. و آلهٔ بسیار و کبوتر و آن چه رسم است از دارات این شب به دست کردند... و سده فراز آمد. نخست شب امیر بر آن لب جوی آب که شراعی زده بودند، بنشست. و ندیمان و مطربان بیامدند و آتش به هیزم زدند. و پس از آن شنیدم که قریب ده فرسنگ فروغ آن آتش بدیده بودند. و کبوتران نفط اندود بگذاشتند و ددگانْ برف‌اندود و آتش‌زده دویدن گرفتند و چنان سده‌یی بود که دیگر آنچنان ندیدم. و آن به خرمی به پایان آمد...» (ص ۵۷۲).

نویسندگان واژه‌های فارسی، نقش مهمی در تثبیت نویسش واژه‌های فارسی به شکل امروز داشته‌اند. این هم دور نیست که «سد» (۱۰۰) یک بار بدون ارتباط با سده، به دلیلی نامعلوم[۱]، با «ص» نوشته شده و یک بار هم، در بازنگری نویسندگانی چون بیرونی به جشن‌های ایران باستان، به صورت درست خود نوشته شده باشد.

- و سرانجام آیا صده‌های هزارهٔ زرتشت، که چند بار در زند بهمن یسن به آن اشاره می‌شود، می‌تواند کمی رهگشا باشد[۲]؟ در روایت‌های یادشده ضحّاک به دست افریدون کشته می‌شود و در زند بهمن‌یسن، در دهمین صدهٔ هزارهٔ زرتشت، گرشاسپ به خواهش آتش، ضحاک را می‌کشد. آیا جشن هر صده از هزارهٔ زرتشت، پس از صد سال انتظار، به مرور به جشن سده، یادوارهٔ صده‌ها، مبدل شده است؟ می‌دانیم که ۵ روز پیش از سده، نوسده یا برسده بوده است، که بیرونی می‌گوید:

«و به حقیقت ندانستم از وی چیزی».

آیا منظور از این نوسده، صدهٔ نو نیست؟ «صده»ای نو از یکی از ده «صده»ی هزاره یا صده‌ای از هزاره‌ای دیگر؟!

متأسفانه همان اندازه که خود سده را کم می‌شناسیم، از برگزاری آیین سده هم گزارش چندانی نداریم. زیباترین و کهن‌ترین جشن سده‌ای که می‌شناسیم، جشن سدهٔ مردآویج زیاری در سال ۳۲۳ هجری در اصفهان است، که در مقالهٔ آتش به آن اشاره کردیم.

اسفندگان، جشن زنان

سپندارمذ یا اسفند در آیین زرتشت نماد بردباری و فروتنی اهورمزدا است. این فرشته

۱- به گمان، آرایش شکل واژه و جلوگیری از برداشت نادرست، به ویژه در نام‌های بیگانه سبب استفاده از حرف‌های عربی در نوشتن برخی از واژه‌ها شده است. برای نمونه، «سه» و «سد» در نوشتهٔ دستی به آسانی قابل اشتباه‌اند. یا اگر قسطنطنیه را قستنتنیه بنویسیم، به شکل نازیبایی دست می‌یابیم. خواندن قستنتنیه هم برای کسی که با این شهر بیگانه است دشوار است. البته در واژهٔ «سده» به خاطر وجود پسوند نسبت «ه» مسألهٔ تشابه منتفی است. شاید از این روی است که واژهٔ «سده» (قرن) به صورت درست خود نوشته می‌شود.

۲- نک: درِ ۳، بند ۲۹؛ درِ ۴، بندهای ۱، ۱۶، ۴۱، ۴۹ تا ۵۱، ۶۷؛ درِ ۶، بند ۱۳؛ درِ ۷، بندهای ۱۹، ۲۱، ۲۴، ۲۶، ۳۷؛ درِ ۸، بندهای ۴، ۱۷ تا ۱۹.

که با زمین تجسم می‌یابد، ملموس‌ترین و دست‌یافتنی‌ترینِ فرشتگان است و هرکس در زندگی عادی خود همواره با آن در تماس است و به بدیهی‌ترین صورت ممکن از موهبت‌های آن بهره‌مند می‌شود. بنابراین، اهمیت فوق‌العادهٔ او برای مردمان ایران باستان که زندگی را بیشتر به چوپانی و برزگری می‌گذراندند قابل درک است.

واژه و ویژگی‌های سپدارمذ (اسفند)

اسفند واژهٔ بسیار کهنی است که هزاران سال بار فرهنگی پر ریشه‌ای از دوره‌های آریایی و هندوایرانی را با خود کشیده و به زمان ما رسانده‌است. سپنتاآرمئیتی یا اسفند یکی از ۷ امشاسپند آیین زرتشت است[1] و پنجمین روز از هر ماه شمسی در تقویم زرتشتیان نیز اسفند نامیده می‌شود.

اسپندارمذ در اوستا به صورت سْپِنتا آرمَتی و سپنتا آرمَئیتی آمیزه‌ای است از ۳ جزء سْپِنتَه، به صورت مونث سْپِنتا، به معنی پاک و ناآلوده (مقدس) و اَرَ ریشهٔ صفت اَرِم به معنی درست و بجا و مَتی از ریشهٔ مصدری مَن (اندیشیدن)[2]. پس اسپندارمذ یا سپنتاآرمتی > سپنداارمتی > سپدارمتی > سپندارمت > سپندارمذ < اسپندارمذ > اسپند و سرانجام اسفند، یعنی اندیشهٔ درست پاک (اندیشهٔ نیک، سازگاری، خرد آگاه بردباری و فروتنی مقدس).

نیبرگ[3] سپنته را «آراسته به نیروی اثر بخش» و «اثربخش» ترجمه می‌کند و منظورش از «اثربخش»، فعالیتی است خلاق، نظم‌دهنده و زندگی بخش. او در جای دیگر[4] برای سپنتاآرمئیتی، «اندیشهٔ بهنجار» را انتخاب می‌کند. از همین روی است که در تقسیم

۱- از گروه امشاسپندبانوانِ سه گانهٔ اسپندارمذ، خردات و امرداد.

2- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1619, 335; Lommel, Die Religion Zarathustras nach der Awesta dargestellt, 59; id., "Rezension von: B. Geiger, Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprünglische Bedeutung", Zarathustra, ed. Schlerath, Darmstadt, 20; Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 93-110;

قس به تفصیل: Hertel, Beiträge zur Erklärung des Avestas und des Vedas, 57-109

3- Die Religionen des alten Iran, 93.

4- Die Religionen des alten Iran, 394.

اندام‌های مردمان به امشاسپندان، مغز آدمی از آن اسپندارمذ است[1]. توجه به تقسیم اندام‌های انسانی به امشاسپندان، ما را به برداشت خوبی از سپندارمذ می‌رساند: هوش و بوی و مانند این‌ها از آن خود هرمزد است، گوشت از آن بهمن[2]، رگ و پی از آن اردیبهشت[3]، استخوان از آن شهریور[4]، خون از آن خرداد[5]، پشم و موی از آن مرداد[6] و سرانجام، مغز از آن سپندارمذ[7]. چون دانایی، که در پیوند با مغز است، نزد آریاییان، نیرویی اثربخش و سحرانگیز و ثروتی بزرگ و خدایی به شمارمی‌آمد[8]، بنابراین سپندارمذ نیز نزد آنان ثروتی بزرگ و خدایی بود. از همین روی است که وسواس زرتشتیان از نیالودن زمین، که در سراسر اوستای متأخر (به ویژه وندیداد) و ادب پهلوی بر آن تکیه شده است، قابل درک است. در زادسپرم[9] می‌خوانیم، کیومرث که در گذشت، چون سرشتش فلزی بود، هشت گونه فلز از اندام او پدید آمدند: زر، سیم، آهن، روی، ارزیر، سرب، آبگینه و الماس. زر، به سبب برتری بر دیگر فلزها، از جان و تخم او آفریده شد. زر را سپندارمذ پذیرفت، که ۴۰ سال در زمین بود. در پایان ۴۰ سال مشی و مشیانه[10] ریباس مانند از زمین برآمدند و به یکدیگر پیوستند. شاید از این روی است که در باور مردم، انسان از خاک به وجود آمده است... همچنین در زادسپرم[11] آمده است، که دین مزدیسنان نخست در زمین به سپندارمذ آشکار شد و پس از او به اورمزد[12]. تجلی دین به سپندارمذ هنگامی بود که افراسیاب آب را بر ایرانشهر بست. سپندارمذ به پیکر دوشیزه‌ای، با جامه‌ای روشن و پرفروغ و کُستی زرین به‌میان‌بسته در خانهٔ منوچهر پدیدار شد. دوشیزگان که سپندارمذ را با کستی در میان دیدند، به کستی بستن راغب شدند. پس دین، ۵۲۸ سال پیش از دیدار زرتشت با اهورمزدا، از سپندارمذ آفریده شد

۱- بندهش، ۱۲۵ تا ۱۲۶.
۲- امشاسپند نگهبان جانوران.
۳- امشاسپند بهترین تقوی و فضیلت.
۴- امشاسپند نگهبان فلزها.
۵- امشاسپند پرستار آب.
۶- امشاسپند رویش و گیاه.
۷- به معنی پاک و نیالوده و امشاسپند نگهبان زمین.

8- Die Religionen des alten Iran, 392.

۹- فصل ۳، بندهای ۶۹ تا ۷۴.
۱۰- مرد و زن نخستین.
۱۱- فصل ۴، بند ۳ تا ۹؛ نیز: فصل ۲۴، بند ۴.
۱۲- در بندهش دین نخست بر بهمن ظاهر می‌شود.

که مادر دین (و دختر اورمزد[۱]) بود. نام او ۳۰۰ سال پیش از این دیدار بر زمین خوانده شده بود. هنگامی که دیوها، با زاده‌شدن زرتشت، قصد جان او را داشتند، اهورمزدا سپندارمذ را به نگهبانی او فرستاد[۲].

اسپندارمذ به دو صورت به زبان ارمنی راه یافته است. سپندارمِت، برای خدای باروری که برابر دیونیسوس است و دیگریساندارامت به معنی درون زمین و دوزخ[۳]. موسی خورِنی[۴] نیز از اسپندارمذ به صورت ساندارامِت یاد می‌کند. ساندارامت را ارمنیان به معنی اندرون زمین، جایی که روان مردگان گرد می‌آیند، معادل پلوتون رومی، به‌کار می‌بردند[۵]. با حذف جنسیت از زبان پهلوی، چون سپندارمذ با مادر زمین که می‌زاید و باردار می‌شود پیوند داشت، همچنان مؤنث باقی ماند[۶]. زمین، نزد زرتشت، تجسم فروتنی است[۷]. در ارتباط با مادر زمین و نقش زمین در باور دیرین ایرانیان، اصطلاح‌هایی مانند «به خاک افتادن»، «مام میهن»، «خاک پاک»، «سرِ خاک»، «سرزمین مادری» و «خاک‌سپاری» قابل تأمل‌اند. در اوستا و ادب زرتشتی، به ویژه در زند بهمن‌یسن، گاهی سپندارمذ مترادف زمین است. با این‌که امروز واژهٔ مرکب سپندارمذ غالباً به صورت «اسپند» و «اسفند»، نام دوازدهمین ماه تقویم ایرانی، کاربرد دارد، صفت «سپنتا» در نقش سپندارمذ چندان تاثیری ندارد و صفتی نیست که تنها برای آرمئیتی به‌کار گرفته شده باشد. جان‌مایه و بار معنی بیشتر متوجه آرمئیتی است، که در سنت ایرانی به صورت خرد کامل متجلی می‌شود[۸].

با توجه به منابع زرتشتی و ودایی، بدون تردید آرمئینی سابقه‌ای هندوایرانی دارد و روشن است که زرتشت، پدیدآورندهٔ دین در شرق ایران، از مصالح و مواد موروثی

۱- زادسپرم، فصل ۳۵، بند ۱۳.
۲- همان‌جا، فصل ۱۰، بندهای ۲ تا ۴.
۳- نیبرگ، همان‌جا.
۴- کتاب ۳، بند ۶۲.
۵- نعلبندیان، ترجمهٔ تاریخ ارمنستان از موسی خورنی، ۳۲۲، حاشیهٔ ۲۱۲؛
Russell, Zoroasterianism in Armenia, 201-251.
نیز دربارهٔ نقش اسپندارمذ در ارمنستان، نک: همین کتاب، 323 به بعد.
6- Boyce, A History of Zoroastrianism, I/206-207.
7- Lommel, Die Religion Zarathustras nach der Awesta dargestellt, 261.
8- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/37.

استفاده کرده است؛ خاطره‌ای اگر چه ضعیف به صورت «اَرَمَتی»، در این‌جا نیز در مقام ایزد زمین، در هند مانده است[۱]. اَرَمَتیِ ودایی نه تنها با آرمئیتی اوستایی از یک ریشه‌اند، بلکه هر دو، در قلمرو دینی یک واژهٔ مرکب و واحد، با دو تلفظاند. این واژه ظاهراً در اوستایی نیز با همزه آغاز می‌شده‌است[۲]. پیش از زرتشت ایزد آسمان در بالا و ایزدبانوی زمین در پایین برای ایرانیان مقدس بودند و آشکار است که مفاهیم پدر آسمان و مادر زمین از روزگاران بسیار کهن هندوایرانی برجای مانده‌است[۳]. بر خلاف بسیاری از موارد دیگر، در حالی که به ارمتی تنها در ریگ‌ودا و آن هم اغلب در حالتی پیچیده و از نظر درک بسیار دشوار برمی‌خوریم، در اوستا برای یافتن نقش واقعی آرمئیتی نکته‌های قابل اتکاء فراوانی در دست است. لومل[۴] در بحثی مفصل و همه‌جانبه، ضمن مقایسهٔ ارمتی ودایی و آرمئیتی اوستایی، کوشیده است تا علاوه بر اطلاعاتی که مستقیماً از اوستا دریافت می‌شود، با پرداختن به هماوردان آرمئیتی به آگاهی‌هایی بیشتری دربارهٔ نقش سپندارمذ دست یابد. هماوردان اصلی آرمئیتی، تَرُمَتی یا تِرُمَئیتی[۵] و پَریمَتی یا پَئیریمَئتی دیوهای خیره‌سری‌اند[۶].

به این ترتیب، همان‌طور که از نام این امشاسپند برمی‌آید خصیصهٔ راستین او، بجااندیشی و بردباری و «اخلاص» است. او مظهر فرمانبرداری مؤمنانه، هماهنگی مذهبی و پرستش است. در سراسر اوستا و متن‌های دینی پهلوی با تاکید بر درست‌اندیشی و خرد بی‌چون‌وچرای سپندارمذ، به آن تکیه می‌شود. او چون نماد مناسبی برای نشان‌دادن فرمانبرداری وفادارانهٔ پیامبر نسبت به دعوت و احساس مخلصانه بود، که بر زرتشت ظاهر شد[۷].

1- Duchesne-Guillemin, Religion of ancient Iram, 218.

2- Lommel, Die Religion Zarathustras nach der Awesta dargestellt, 59.

3- Boyce, A History of Zoroastrianism, I/78.

4- Lommel, Die Religion Zarathustras nach der Awesta dargestellt, 58-65.

۵- بندهش، ۵۵: تَرومَد.

6- Justi, Handbuch der Zendsprache, 133, 180.

۷- هینلْز، شناخت اساطیر ایران، ۷۶.

سپندارمذ در گات‌ها، در ادب مزدیسنا و باورهای عامیانه

واژهٔ سپنته در گات‌ها به غنی‌ترین و فشرده‌ترین مفهوم و معنای خود رسیده و به صورت یکی از بنیادی‌ترین مفهوم‌های آیین زرتشت درآمده است[1] و آرمئیتی در گات‌ها پیوند بسیار نزدیکی با زمین دارد. زرتشت در گات‌ها ۱۸ بار از اسپندارمذ یا سپندارمذ (آرمئیتی) یاد می‌کند. از مجموع این اشاره‌ها چنین برمی‌آید که آرایش بهشت نکاستنی با اسپندارمذ است[2]. اسپندارمذ سازندهٔ جانوران است[3] و سرگردانانی راکه هنوز درست را از نادرست تشخیص نمی‌دهند یاری می‌دهد[4] و حتی زرتشت از او می‌خواهد که در روز رستاخیز در آمرزیده‌شدن او و پیروانش به او کمک کند[5] و در جهان مادی به او توش و توان و نهاد راستین بدهد[6] و بدکارانی راکه از نیکی روی برمی‌گردانند از راستی به دور دارد[7]. اسپندارمذ همواره کارساز است و یاور راستی[8]. زرتشت از اسپندارمذ می‌خواهد، تا در قبال نیکی‌هایی که برای دینداران آرزو می‌کند برای او و پیروانش پاداش ببخشاید[9]. اسپندارمذ گشایش‌بخش هستی است[10] و به کشتزاران رامش می‌دهد[11] و چون موکل زمین است، زرتشت از او می‌خواهد تا در روی زمین، تنها فرمانروایان خوب به فرمانروایی برسند و مردم زندگی پاکی داشته باشند و چارپایانی که مایهٔ زندگی‌اند پرورش یابند[12]. آبادکنندگان زمین با کشت و ورز و همچنین چراگاهان خرم برای چارپایان سودمند مایهٔ خشنودی اسپندارمذاند[13]. اهورمزدا از طریق اَشَه گیاهان را برای اسپندارمذ می‌رویاند و با وهومَنَه به مردم نیرو می‌رساند[14]. و سرانجام،

1- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 94-95.

۲- یسنا ۲۸، بند ۷.
۳- یسنا ۳۱، بند ۹.
۴- همان‌جا، بند ۱۲.
۵- یسنا ۳۳، بند ۱۱.
۶- همان‌جا، بندهای ۱۲ تا ۱۳.
۷- بسنا ۳۴، بند ۹.
۸- همان‌جا، بند ۱۰.
۹- یسنا ۴۳، بندهای ۱، ۱۶؛ یسنا ۴۴، بند ۱۶.
۱۰- یسنا ۴۶، بند ۱۱.
۱۱- یسنا ۴۷، بند ۳.
۱۲- یسنا ۴۸، بند ۵.
۱۳- یسنا ۳۱، بند ۹؛ یسنا ۴۷، بند ۳؛ یسنا ۴۸، بند ۵؛ یسنا ۴۵، بند ۴.
۱۴- یسنا ۴۸، بند ۶.

اسپندارمذ دختر اهورمزدا است و در طرف چپ او می‌نشیند[۱].

همین آگاهی اندک همهٔ آن چیزی است که ما به کمک گات‌ها دربارهٔ سپندارمذ به دست می‌آوریم. جز این، هرچه می‌دانیم، از سده‌ها پس از زرتشت است. در بُندهش[۲]، پنجم از مینوان سپندارمذ است. او آفرینش مادی زمین را پذیرفته است. همکاران و یاران او آبان، ماراسپند[۳]، دین، ارد (که)، دین که اَشِشْوَنگ[۴] است و اَرِدْویسور آناهیداند. پرورش آفریدگان با سپندارمذ است. او همه چیز را در حق آفریدگان کامل می‌کند. زمین از آن سپندارمذ است. او فروتن است و هر بدی که به زمین رسد همه را بگوارد. او کمال‌اندیشی است که بدی‌ها را با خرسندی بپذیرد و همهٔ آفریدگان از او زیند[۵].

در ادب مزدیسنا آرمئیتی با ایزد اشه، فضیلت و نظم درست، حضوری تنگاتنگ دارد و اشه او را همراهی می‌کند[۶]، و باکردارش پشتیبان اوست[۷]. آرمئیتی در مقام همزاد اشه فرشته‌ای است آفریننده. او با اشه نیروی جسمانی و همچنین نامیرایی را رشد می‌دهد[۸]. آرمئیتی در جهان ایزدان، بیشتر همراه خدایان اصلی مانند اهورمزدا، اشه، وهومنه و خْشَثْرَه است. اهورمزدا پدر وهومنه است و آرمئیتی دختر او. پس آرمئیتی و وهومنه خواهر و برادرند و با یکدیگر رایزنی می‌کنند[۹]. منش نیک (وهومنه) از کسانی که به سپندارمذ، که نزد دانایان ارجمند است، به چشم حقارت بنگرند، دور می‌شود. پس

۱- یسنا ۴۵، بند ۴؛ نیز نک: Gray, The Foundations of the Iranian Religions, 50.
۲- ص ۴۹.
۳- نماد سخن ورجاوند اهورایی است، که اوستا است. در ادب پهلوی مانسرِ پاک نیز نامیده می‌شود. از سوی اهورمزدا برای از میان بردن ۹۹۹۹۹ بیماری اهریمن آفریده گمارده شده است (وندیداد، فرگرد ۲۲، بندهای ۲، ۶. در تقویم زرتشتان روز ۲۹ هر ماه نیز ماراسپندروز نامیده می‌شود.
۴- این صفت که به گونه‌های متفاوتی، از آن میان اَشیشونگ نیز آمده، یکی از صفت‌های اشی است.
۵- همان‌جا، ۱۳۳ تا ۱۱۴.
۶- یسنا ۴۶، بند ۱۹؛ یسنا ۴۸، بند ۱۱.
۷- یسنا ۴۴، بند ۶.
۸- یسنا ۳۴، بند ۱۱؛ نک: Nyberg, Die Religionen des alten Iran , 111.
۹- یسنا ۳۴، بند ۹.

همهٔ کردار آنان نکوهیده و زشت خواهد بود[۱]. در یسنای ۴۳[۲] از اهورمزدا خواسته می‌شود که راستی در کشور، چون خورشید بدرخشد و سپندارمذ و وهومنه به هرکس برابر کردارش پاداش دهند.

در هرمزدیشت سپندارمذ رسانندهٔ ۱۰۰۰ و ۱۰ هزار درمان است و اهورمزدا به زرتشت می‌گوید، تا با کمک سپندارمذ دشمنی دیو را از هم بپاشند و اورا پریشانش کنند، گوش‌هایش را بدرند و دست‌هایش را ببندند و رزم‌افزارش را درهم شکنند و چنان به زنجیرش کشند که همیشه در بند بماند. زرتشت می‌گوید[۳] که به کمک چشمان سپندارمذ دیوان بر زمین افکنده شوند.

نقش سپندارمذ در نگهبانی از زمین در وندیداد[۴] به خوبی بیان شده‌است. محملی که برای این بیان گزیده شده، نشان می‌دهد که باور ایرانیان به سپندارمذ ریشه‌ای بس ژرف و کهن دارد: در زمان فرمانروایی جمشید، چون زمین از رمه‌ها، ستوران، مردمان، سگان، پرندگان و همچنین از آتش‌های سرخ سوزان پرشد، جمشید از سپندارمذ خواست که به مهربانی فراز رود و فراخ‌تر شود تا برای همهٔ جانوران و مردمان جای کافی در دست باشد. آنگاه جمشید زمین را به اندازهٔ یک سوم بزرگی پیشین فراخی بخشید.

توبه‌نامهٔ زرتشتیان نمونهٔ گویایی است از برخورد ایرانیان باستان و زرتشتیان با زمین، مظهر سپندارمذ. توبه کننده خطاب به پروردگار از گناهانی که از نظر معنوی و روانی نسبت به سپندارمذ و از نظر مادی و جسمانی نسبت به زمین مرتکب شده است اظهار پشیمانی و توبه می‌کند. او می‌گوید، از این‌که زمین را پاک و آباد نگه نداشته، پای برهنه بر زمین راه رفته، نسایی را در زمین نهان داشته و آشکار نکرده و اگر زنی را سرپرستی می‌کرده گرامی نداشته و آزار داده و سبب آزردگی و ناخشنودی امشاسپند سپندارمذ شده‌است، پشیمان است و از کردار خود توبه می‌کند[۵].

خطابهٔ موبد به هنگام عقد زناشویی نیز حکایت از نقش سپندارمذ دارد: «داد و آیین سپندارمذ امشاسپند فروتنی و مهربانی است. اندرگیتی آزاده و فروتن باشید... آموزشگاه

۱- بند ۱۶.
۲- بند ۲۷.
۳- همان‌جا، بند ۳۰.
۴- فرگرد ۲، بندهای ۹ تا ۱۱.
۵- نک: شهزادی، ۹۲ تا ۹۳.

و بیمارستان و دیگر بنیادهای نیک نهید و چون زمین سودبخش و بردبار باشید. زمین را پاک و آبادان دارید. سوراخ و خانهٔ خرفستران (جانوران موذی) را ویران کنید و پلیدی و نسا اندر زمین نهان مدارید»[۱].

یکی از تعیین‌کننده‌ترین نقش‌های سپندارمذ در روز رستاخیز، هنگامی است که گناهکاران را از دوزخ برمی‌آورند. بامدادِ روزِ اورمزد، مینُویِ زمین که سپندارمذِ درست‌اندیش و مادر همهٔ زایشمندان روی زمین است و سرشت مادری او از آغاز تاختن اهریمن به آفرینش تا واپسین‌روز است، به نیک‌مهری همهٔ آفریدگان را که فرزندان اویند می‌بخشد. در این روز سپندارمذ، که به سبب درست‌اندیشی تا فرجامِ کاملِ کارها، بردبار و بی گِله بوده و هرگز از اورمزد خواهشی نکرده است، در پیشگاه اورمزد می‌ایستد و اعلام می‌کند که پادافراه ایشان بسیار کامل است[۲].

سپندارمذ از رفت و آمد آزادانهٔ دزدان و مردمان بد بر روی زمین آزرده می‌شود و به هنگام کشت و کار و پرورش چارپایان به وسیلهٔ پارسایان یا از زاده‌شدن فرزندی پارسا شادمان می‌شود. هماوردان اصلی او تَرومَیْتی (گستاخی) و پریمَیْتی (کج‌اندیشی)اند[۳]. در هرمزدیشت[۴] سپندارمذ درمان می‌بخشد و یاری می‌کند تا دشمنی دیوان در هم شکسته شود.

چنین پیداست که هنوز در زمان بیرونی اعتبار پیوند سپندارمذ با زمین به قوت خود باقی بوده‌است. بیرونی[۵] برای پیدایش جشن تیرگان دو سبب می‌آورد: سبب نخست پیروزی آرش کمانگیر به هنگام تعیین مرز ایران و توران است. به‌گزارش بیرونی در روز تعیین مرز یکی از فرشتگان به نام سپندارمذ حضور داشت. سپندارمذ به منوچهر سفارش ساختن تیر و کمان خاصی را داد. سپس از آرش، که مرد دینداری بود، خواسته شد تا کمان را بگیرد و تیری رها کند. آرش خطاب به سپندارمذ و مردم گفت، چون او تیر را رها کند جانش پاره پاره می‌شود و فدای آنان خواهد شد؛ و چون چنین شد مردم آن روز را جشن گرفتند. دربارهٔ شان حضور سپندارمذ به هنگام تعیین مرز، تکیه بر

۱- همو، ۹۳.
۲- زادسپرم، فصل ۳۵، بندهای ۴۶ تا ۴۸.
۳- هینلْز، شناخت اساطیر ایران، ۷۶؛ نیز: بندهش، ۴۹، ۵۵.
۴- بند ۲۷.
۵- آثارالباقیه، ۲۲۵.

زادسپرم[1]، در فصل دیدار امشاسپند سپندارمذ با زرتشت، دارای اهمیت است: به سبب سپندارمذی بودن، مینُویِ کشورها و ناحیه‌ها و استان‌ها و روستاها و ده‌ها، چندان که بایسته بود، با زرتشت به دیدار آمدند. دربارهٔ نگهداری و پرستش زمین این را نیز اندرز داد که هر ده را گواه مؤمن و روستا را داوری قانون‌دان و هر استانی را موبدی باید. جکسن[2] با تکیه بر زادسپرم، دیدار اسپندارمذ با زرتشت را در کنار دریاچهٔ چَچِست می‌داند.

سبب دوم جشن تیرگان از دید بیرونی، توأم بودن «دهوفذیه»[3] و «دهقنه»[4] در این روز است. به این ترتیب، پیدایش جشن تیرگان نیز در پیوند مستقیم با سپندارمذ در مقام امشاسپند نگهبان زمین است. بیرونی[5] دهوفذیه را به معنی نگهداری از دنیا [زمین] و حراست از آن و فرمانروایی برآن، و دهقنه را به معنی آبادانی دنیا [زمین] و کشاورزی در آن و تقسیم آن آورده است. بیرونی اشاره می‌کند که حاصل توأم بودن این دو، آبادانی دنیا و استواری عالم است و عالم با این دو سامان می‌پذیرد. به این دو سبب می‌توان بخردبودن سپندارمذ را نیز افزود. در گزارش بیرونی، بی‌آن‌که اشاره‌ای به سپندارمذ شود، نوعی ارتباط میان دهوفذیه و دهقنه و جشن نویسندگان به چشم می‌خورد. بیرونی دهقنه را با «کتابت» یکی می‌داند و اشاره می‌کند که از راه اجلال و اعظام جشن نویسندگان پدید آمده است و هوشنگ به مردم دنیا امر کرده است که در این جشن لباس کاتبان بپوشند. ارتباط جشن نویسندگان با باروری زمین و بخردبودن بی‌چون‌وچرای سپندارمذ، همچنین وجود این باور که می‌توان نویسندگی را تا زمان هوشنگ پیشدادی به عقب برد بسیار مهم است. در نوشته‌های پهلوی، مانند صد در، از سپندارمذ در مقام بخشندهٔ هنر سخنوری نیز یاد شده است[6] که بی‌ارتباط با نویسندگی نیست. ظاهراً فردوسی[7] نیز این بیت را که:

«سفندارمذ پاسبان تو باد   خرد جان روشن‌روان توباد»

۱– فصل ۲۳، بند ۵.

2- Jackson, Zoroaster, The Prophet of Ancient Iran, 48.

۳– دهبذی = فرمانروایی.   ۴– دهقانی = بزرگ زمینداری.

۵– آثارالباقیه، ۲۲۰ تا ۲۲۱.

6- Spiegel, Eranische Altertumskunde, II/38.

۷– ۵۴/۵.

جانشین سپندارمذ به‌کار گرفته است.

گزارش بیرونی[1] دربارهٔ جشن سپندارمذ[2]، که او آن را عقل و حلم ترجمه می‌کند نیز نشان از اعتبار این امشاسپند در باور مردم ایران باستان دارد: سپندارمذ نه تنها فرشته موکل بر زمین است، بر زن‌های درست‌کار، عفیف و شوهردوست و خیرخواه نیز موکل است. در گذشته، این ماه، به ویژه این روز، عید زنان بوده و در این عید مردان به زنان خود هدیه می‌داده‌اند. بیرونی تأکید می‌کند که هنوز این رسم در اصفهان و ری و دیگر شهرهای پهله[3] نشین مانده و به آن مردگیران می‌گویند. زیراکه زنان از شوهرانشان طلب نزدیکی و آمیزش داشتند. نقش[4] زمین در باورهای مردم ایران در سدهٔ نخست میلادی حتی در خارج از مرزهای ایران نقشی شناخته بود. وقتی که آتوسا دختر و زن اردشیر دوم هخامنشی به بیماری پیس (جذام؟) مبتلا شد، اردشیر شفای اورا از زمین، در مقام دخترِ اهورمزدا و مادر آفریدگان، خواستار می‌شود و آتوسا شفا می‌یابد[5].

در یسنا ۳۸[6] به سبب همسان‌بودن زن و سپندارمذ از نظر باروری با هم ستوده شده‌اند. پورداوود[7] روز سپندارمذ را، چون در ایران باستان جشن زنان بوده است، جشن پرستاران ایران پیشنهاد کرده است.

نقش اسپندارمذ در باورهای عامیانه نیز دارای اهمیت است: بیرونی[8] می‌آورد، در جشن اسفندارمذ افسون می‌نویسند و در این روز عوام باکوبیدهٔ مویز و انار تریاق گونه‌ای می‌سازند که سم ناشی ازگزش کژدم را خنثی می‌کند و با آویختن سه دعای مقید به نام اسپندارمذ از سه دیوار خانه کژدم‌هارا از خانه می‌رانند[9]. در بُندهش[10] می‌آید که

۱- آثارالباقیه، ۲۲۹.
۲- روز پنجم اسفند ماه.
۳- پهلوی، زرتشتی.
۴- همو، التفهیم، ۲۶۰؛ گردیزی، زین‌الاخبار، ۲۴۷.

5- Plutarch, Artoxerxes, 23.

۶- بند ۱.
۷- آناهیتا، ۱۴۷.
۸- آثارالباقیه، ۲۲۹ تا ۲۳۰؛ همو، التفهیم، ۲۵۹ تا ۲۶۰.

9- Unvala, "A Few Parsee Festivals according to an Old Parsee Manuscript", Spiegel Memorial

←

سپندارمذ هر بدی را که به زمین می‌رسد فرومی‌خورد و [برای دفع بدی‌ها] بدی‌ها را با خرسندی [به خود] می‌پذیرد. کشتن حشرات و خزندگان موذی در زمان هرودت[11]، در سدهٔ ۵ پیش از میلاد نیز مرسوم بود. از دید زرتشتیان نابودکردن این‌گونه از جانوران در حکم ازمیان‌بردن سرچشمهٔ پلیدی و فساد است. از سوی دیگر چون فرشتهٔ محافظ زمین سپندارمذ است و اوست که فرآورده‌های کشاورزی را از گزند خرَفسْتَران (حشرات موذی) در امان نگه می‌دارد، مراسم خرفسترزدن و حشره‌کشی در روز جشن سپندارمذ با آیین ویژه‌ای برگزار می‌شود.

زرتشتیان تا اوایل سدهٔ سیزدهم هجری، در روز سپندارمذ، به بیابان‌های پیرامون شهر می‌رفتند و حشرات و خزندگانی مانند عنکبوت، مورچه، مارمولک و مار و هر جانور دیگری را که می‌جنبید و می‌خزید و به نظر زشت و ناخوشایند و یا نیش‌دار می‌آمد و می‌توانست نیش بزند می‌کشتند[12]. حشرات نیش‌دار و سمی می‌توانستند با سم خود سبب آلودگی زمین شوند و از باروری آن بکاهند. بدون تردید خودداری از دفن مردگان نیز که تا اوایل سدهٔ ۱۴ هجری معمول زرتشتیان بود، ارتباطی مستقیم با نیالودن مادر زمین داشت. در باور زرتشتیان دفن جسد در زمین سپندارمذ را چنان آزار می‌دهد که آدمی را کژدم یا مار در لباس خواب[13]. زیرا زمین با جسد پلید آلوده می‌شودو غول‌ها و حشرات به انبارهای غله هجوم می‌برند. امروز که نهادن جسد در دخمه منسوخ شده است، خواندن یشت «بیم اسپندارمذ» ضروری است. این یشت را زرتشتیان به لهجهٔ محلی «یشت بین» (یشت بیم) می‌خوانند[14]. آنچه به تازگی مرده است از پلیدترین نجسی‌ها به شمار می‌آید و از همین روی هیچ زرتشتی سنت‌گرا حاضر نیست که به مگسی مرده

→ Volume, Papers on Iranian Subjects, ed. Modi, Bombay, 1908, 206.

۱۰- ص ۱۴۶.

11- I/140.

12- Boyce, A History of Zoroastrianism, I/298-299.

۱۳- صد در، در ۳۳.

۱۴- مزداپور، ترجمهٔ شایست ناشایست، ۴۸، حاشیهٔ ۲۶.

دست بزند، لگدمال کردن حشرات سبب آلودگی زمین و اسپندارمذ می‌شود[1]. چون هر جُنبنده‌ای که می‌میرد به تصرف اهریمن درمی‌آید. بدون تردید پاک نگاه‌داشتن زمین از پلیدی‌هایی مانند جسد در روایت‌های آیین زرتشت ریشه در گذشتهٔ هندوایرانی دارد. در زراتشت‌نامه، اسپندارمذ پیش از آشکاری دین از سوی زرتشت به او گوشزد می‌کند که فرمان دادآفرین این است که روی زمین از خون و پلیدی و از مردگان پاک باشد. آنگاه چون زرتشت پیامبری خود را بر گشتاسپ آشکار می‌کند، دانایان دربار برای تیره کردن دل گشتاسپ بر او، خون و پلیدی و موی و مردار و استخوان‌های مرده در خانهٔ زرتشت پنهان می‌کنند و آن‌ها را به گشتاسپ می‌نمایانند و گشتاسپ زرتشت را زندانی می‌کند[2]. زرتشیان حتی از آلودن زمین با مو و ناخن نیز پرهیز می‌کنند. وندیداد ریختن مو و ناخن را بر روی زمین مرگ‌آورترین کردار مردمان می‌داند. زیرا زمین با این پلیدی‌ها آلوده می‌شود و غول‌ها و حشرات به انبارهای غله هجوم می‌برند. حتی آمدوشد مردان دزد و ستمکار و زنان خیره‌سر بر روی زمین سبب دوری سپندارمذ و همچنین بیشترشدن زلزله می‌شود. هنگامی که گنهکاران بر روی زمین راه می‌روند، مانند مادری که پسر مرده‌اش را در آغوش دارد، بر سپندارمذ درد و دشواری تحمیل می‌شود و از حضورش در زمین کاسته می‌شود. سپندارمذ را رامش آنجا است که کشت و کار در آن کنند و پسر نیک بر آن زاده شود و گوسفند بر خاکش بپرورند[3].

اسفند و زن در آیین زرتشت

همان‌گونه که گفتیم، پنجم اسفند در ایران باستان به تعبیری در آیین زرتشت روز زن است. اگر در میدان اسطوره‌های ایران باستان و آیین زرتشت، قلمرو مادی زندگی در اختیار یلان نامدار است، یلان زندگی معنوی بیشتر ایزدبانوانی‌اند که ستایش از آن‌ها و توانی‌هایشان زیباترین برگ‌های غنایی ادب مزدیسنا را به خود اختصاص داده‌اند.

زرتشت جاماسپ را برای پوروچیستا، جوان‌ترین دختر خود به شوهری نام می‌زند،

1- Boyce, A History of Zoroastrianism, II/300.

۲- آموزگار - تفضلی، اسطوره زندگی زردشت، ۱۸۰ تا ۱۸۱.

۳- شایست ناشایست، فصل ۱۵، بندهای ۲۱ تا ۲۴.

اما از او می‌خواهد، پس از یک اندیشه‌گماری نیکو و با کمک خرد خود، تکلیف پارسایی خود را روشن کند. و جاماسپ می‌گوید، پوروچیستا را به دلگرمی به دین رهبری می‌کند، تا از او پدرش و شوهرش و برزگران و آزادگان را خشنودی فراهم آید[۱].

آنگاه زرتشت به دوشیزگان در حال شوی‌گرفتن می‌گوید:

سخنانی می‌گویم دوشیزگان شوی‌گزین را و شما[دو تن][۲] را اندرز می‌دهم، با اندیشه و به درستی به یاد بسپارید و با دین خویش دریابید و به‌کار بندید:

> بر هر یک از شماست که در پرتو منش نیک در [راه] اَشَه از دیگری پیشی گیرد. بی‌گمان، پاداش وی[۳] نیکی است.

این کهن‌ترین سند ایرانی است که در آن زن مخاطب قرار می‌گیرد، تا باشد که خوشکام شود!

شاید به سبب مانندیِ زن از نظر باروری به زمین است که زرتشت زن را چنین ارجمند می‌شمرد و تبلیغ می‌کند:

> اینک زمین را، که ما را دربرگرفته است، می‌ستاییم.
> ای اهورمزدا!
> زنان را می‌ستاییم که از آنِ تو به شمار آیند...[۴]

آناهیتا اگر هم پیش از زرتشت ایزدبانویی بزرگ بود، پس از زرتشت چهره‌ای متبلور و خواستنی می‌یابد و در آبان‌یشت به زیباترین وجه ممکن در قالب یکی از دلکش‌ترین قصیده‌های ایرانی جلوه می‌کند. در این قصیده آناهیتا زنی است زورمند و درخشان، سوار برگردونه، لگام بر دست، روان در جستجوی نام‌آوری. با چهار اسب بزرگ و سفید و یک‌رنگ و یک‌نژاد... اسب‌های گردونهٔ آناهیتا را اهورمزدا از باد و باران و تگرگ و ژاله ساخته است. او تخمهٔ مردان را و مشیمهٔ زنان را پاک می‌کند و به زنان باردار شیر می‌سپارد. برای او بر روی تخت بستری خوش‌بو و زیبا، با بالش‌های گسترده آماده است... او کمربند می‌بندد، تا سینه‌هایش ترکیبی زیبا بگیرند و اندامش حالتی

۱- یسنا ۵۳، بند ۲.
۲- منظور پوروچیستا و جاماسپ است.
۳- یسنا ۵۳، بند ۵.
۴- یسنا ۳۸، بند ۱؛ برای پژوهش در توجه آیین زرتشت به زن، فروردین‌یشت نیز می‌تواند سودمند باشد.

خواستنی بیابد و به فرمان اهورمزدا به زمین می‌آید تا دختران دم بخت و زنان جوان از او یاری بخواهند[1]. دختران و زنان را، با فرشته‌ای از جنس خودشان می‌پاید!

۱- برگرفته از آبان‌یشت.

پنج گاه شبانه‌روز در ایران باستان

در ایران باستان و باور زرتشتیان، شبانه‌روز در ۷ ماه تابستان به ۵ گاه و در ۵ ماه زمستان، به سبب کوتاهی فصل، به ۴ گاه بخش می‌شود، که در ایزدکدهٔ آیین زرتشت، هر گاه ایزدی ویژهٔ خود دارد. بامداد گاهِ هاوَن (۶ ساعت)، نیمروز گاهِ رَپیثوین یا رَپیهوین (۳ ساعت)، ایواره گاهِ اُزیرین (۳ ساعت)، از سرزدن ستارگان تا نیمه‌شب گاهِ اَیویشْروسریم (۶ ساعت) و از نیمه‌شب تا ناپیدا شدن ستارگان گاهِ اوشَهین (۶ ساعت) نامیده می‌شود. زمستان‌ها هر دو گاهِ هاوَن و رَپیهوین، یعنی تا گاهِ اُزیرین، گاهِ هاون است[1]. هر گاه نماز ویژهٔ خود را دارد[2].

هاوَن

نام نخستین گاهِ شبانه‌روز از هاون گرفته شده است. یکی از مهم‌ترین ابزارهای معبدهای آیین زرتشت هاون است که از آن برای کوبیدن گیاه هوم و برای فراهم‌آوردن نوشابهٔ آیینی هوم استفاده می‌شود. صدای کوبش هاون، مانند صدای ناقوس کلیسا، پیروان آیین را به رفتن به معبد فرا می‌خواند. احتمال می‌رود که ناقوس کلیسا تقلیدی

۱- بُندهش، ۱۰۶؛ روایات داراب هرمزدیار، ۳۱۵/۱ تا ۳۱۶.
۲- قابل قیاس با ۵ وعده نماز در آیین اسلام.

باشد از هاونِ به طور وارونه. پیش از زرتشت نیز مهرپرستان گیاه مقدس هوم را در هاون می‌کوبیدند و از این روی برخی بر این باورند، که هاون پس از رخنهٔ مهرپرستی به اروپا، به مسیحیت راه یافته است[۱]. از ۱۰ بند نماز هاونگاه، در بندهای ۲، ۷، ۸ و ۱۰، مهرِ فراخ‌چرگاه ستوده شده است، که می‌تواند گویای پیش‌ازرزتشت‌بودن هوم و هاون و احتمالاً این گاه باشد.

رَپیثوین

رَپیثوا، رَپیثوین، رَپیتوین یا رَپیهوین گاهِ نیمروز، از ظهر تا ۳ ساعت بعد است. این گاه ویژهٔ تابستان است و چون در پیوند با اَشه است، گمان شده است که در زمستان به سبب حضور نیروهای زیانکار و هراس‌آور عقب‌نشینی می‌کند[۲]. نماز ویژهٔ رپیثوین‌گاه ۱۲ بند دارد. در بند ۵ رپیثوین سرور پاکی ستوده می‌شود.

اوزَیرین گاه (اُزیرین گاه)

گاه سوم از پنج گاه شبانه روز، از آغاز غروب تا سر شب و ایزد این گاه از روز (برآمدن ستارگان) است. شایست ناشایست[۳] نشان فرارسیدن اوزیرین گاه را رسیدن سایهٔ مرد به ٦ پا و دو بهر می‌داند. بنا بر باور ایرانیان باستان روز در تابستان که ۷ ماه است به ۵ و در زمستان که ۵ ماه است به ۴ هنگام بخش شده و برای هر هنگام مینویی به نگهبانی گمارده شده است و اوزیرین مینو، مینوی ایواره‌گاه (غروب) است؛ این مینوان خود همکار و یار امشاسپندان و ایزدان‌اند و اوزیرین بُرزیزد است[۴]. در ۵ ماه زمستان، که فصل قدرتمندی دیوان است، رَپیثوین، ایزد نگهبان تابستان، به زیرزمین‌ها عقب‌نشینی می‌کند تا از نابود ساختن ریشه‌های گیاهان و چشمه‌ها به وسیلهٔ هیولای سرما و یخ جلوگیری کند[۵]. بنابراین باکوتاه‌شدن روز در زمستان‌ها، تغییری در مدت اوزیرین گاه به

۱– نک: دوستخواه، ترجمهٔ اوستا، ۲/ ۱۰۸۰.

۲– بویس، تاریخ کیش زرتشتی، ترجمهٔ فارسی، ۱/ ۳۵۸، انتشارات توس.

۳– فصل ۲۱، بندهای ۴ تا ۵.

۴– بُندهش، ۵۰، ۱۰۶.

5- Boyce, A History of Zaroastrianism, 259.

وجود نمی‌آید. وست[۱] شرح مفصلی در چگونگی تعیین زمان اوزیرین گاه دارد.

از اهنَوَد گاه[۲] تا به اوزیرین گاه هر روز یک‌پنجم از درگذشتگان برمی‌خیزند، در ایویسروسیم گاه دارای جان می‌شوند، در اوشهین بی‌مرگ می‌شوند، در هانگته به انجمن خوانده می‌شوند و در رپیثوین همدیگر را رامش می‌بخشند[۳]. به هنگام رستاخیز در اوزیرین گاهِ روز اشتادِ اسفندماه[۴] هفت فرشگردسازان به سرنیایشگری سوشیانس برای برخاستن همهٔ روشن‌تخمه‌ها[۵] یشت فرشگردکرداری می‌سرایند و سوشیانس به مردگان می‌گوید، برخیزند که دارای تن هستند[۶].

در اوستا[۷] به اوزیرین‌گاه اشاره شده است. نماز ویژهٔ این گاه ۱۱ بند دارد. در بند ۵ این گاه نیز از اوزیرین به نام سرور پاکی ستایش شده است. در همین بند از عنوان‌های موبدان ویژهٔ آیین‌های آتشکده نیز یاد شده است.

اَیویسْروسْریم گاه (اَئیویسروثریم، اویسروثریم، ابی سروسریم، ایوسروترم)

گاه چهارم از پنج گاه شبانه روز، از پیداشدن ستارگان تا نیمه‌شب، که به فروهرهای پرهیزگاران و بهرام تعلق دارد[۸]. همچنین نام ایزدی که نگهبان این گاه از شبانه‌روز است. یوستی[۹] این نام را «بیداری» معنی کرده‌است، اما برخی از پژوهشگران ریشهٔ این اصطلاح را نامعلوم می‌دانند. احتمالاً نام گاه‌ها از نام ایزدانی که مظهر یکی از گاه‌ها بوده‌اند گرفته شده‌است[۱۰]، که در این صورت باید ریشهٔ نام ایزد را جست.

ایرانیان این پاس از شب را اندکی ناخوشایند می‌پنداشتند؛ زیرا فکر می‌کردند که نیروهای اهریمنی در این هنگام تجدید نیرو می‌کنند. زرتشتیان در ایویسروسریم گاه از

1- West, Shayast La-Shayast, Pahlavi Texts, 399-400.

۲- ۱۲ ساعت به شب مانده.

۳- زادسپَرم، فصل ۳۵، بند ۳۰.

۴- غروب روز ۲۶ اسفند.

۵- آفریدگان اورمزدی.

۶- همان‌جا، بندهای ۱۹ تا ۲۰.

۷- یسنا ۱، بند ۵؛ خرده اوستا، خورشید نیایش، بند ۱۰.

۸- بندهش، ۵۰، ۱۰۶؛.

9- Hand Buch

۱۰- دربارهٔ آراء دیگر نک: پورداود، ترجمهٔ خرده اوستا، ۱۶۴، حاشیهٔ ۱. نیز نک: .

پرداختن به آیین‌های دینی و حتی تدارک مقدمات آن منع شده‌اند و از همین روی فراهم آوردن نوشابهٔ آیینی هوم، کشیدن آب و دوشیدن شیر باید که به هنگام روز ـ که ایزد سروش به پاسبانی مشغول است و فروشی‌ها حضور ندارند ـ انجام پذیرد. ترس از تاریکی نیز ناشی از این برداشت اَست، که ارواح در تاریکیِ ایویسروسریم گاه پرسه می‌زنند. باوری که هنوز هم در روستاها و شهرهای کوچک وجود دارد. زرتشتیان هر شب دوبار نیایش می‌کنند؛ یکی در ایویسروسریم گاه و دیگری در اوشهین گاه[1]. نماز این گاه نیز در ۱۳ بندگاه در خرده اوستا آمده است.

یکی از سرودهای پایان جهان و رستاخیز، ایویسروسریم است که از آنِ همهٔ روشن‌تخمگان است و یک‌پنجم از مردگان برمی‌خیزند و به ایشان جان داده می‌شود[2]. ویسپِم هوجیائیتی و زَرَثوشتروتِم از فرشتگان یاور ایویسروسریم‌اند و در اوستای متأخر، این ایزدان و فرشتگان یاورشان همواره ستوده می‌شوند[3]. بندهای ۹ و ۱۰ درَ پیوند با زنان پاکدین و فرمانبردار و پرفرزند است. در همین رابطه سپندارمذ همسر اهورمزدا خوانده شده است[4].

اوشهین گاه

اوشَه در اوستا به معنی سپیده‌دم یا سحرگاه (فلق) است[5] و واپسین گاه شبانه روز، یعنی از نیمه شب تا ناپیدا شدن ستارگان، اوشهین گاه نام دارد. نماز اوشهین گاه از ۱۰ بند درست شده است. در بند ۵ اوشه و سپیده‌دم چالاک و چُست‌اسب که بر ۷ کشور زمین گام می‌زند ستوده می‌شوند.

برخلاف انتظار، متن نماز این گاه، مانند نماز دیگر گاه‌ها، عاری از زیبایی معمول ادب مزداپرستان است.

۱– از نیمه شب تا برآمدن خورشید. ۲– زادسپرم، فصل ۳۵، بند ۲۶.

۳– برای مثال: یسنا ۲، بند ۶؛ نیز نک: پورداوود، همان‌جا.

۴– بند ۹.

5- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 415.

اَهونَوَر

اَهونَوَر مهمترین و مقدس‌ترین نیایش گاتایی آیین زرتشت و نمایندهٔ خط کلی این دین است. این اصطلاح در اوستایی کهن به صورت یَثَه اَهو وَئیریَه، یا اَهونَه وَئریَه آمده است[1]. در باور مزداپرستان، این نیایش، ضمن این‌که شهادت به ایمان است، پرتوان‌ترین و کارآمدترین سلاح نبرد با نیروهای هولناک است و آن را چنان نیرویی است که اگر همهٔ مردمان جهان آن را بیاموزند، خود را از مرگ می‌رهانند[۲]. از این روی نخستین نیایشی که هر زرتشتی در کودکی فرا می‌گیرد اَهونَوَر است. اَهونَوَر برای همه مهمترین وسیلهٔ توسل است و به سبب قداست ویژه‌اش در هر جا و برای هر منظوری به کار می‌رود[۳]. وقتی که زرتشت از اهورمزدا می‌پرسد، که نخستین سخنی را که در دل او افکنده است، کدام سخن بوده است، اهورمزدا پاسخ می‌دهد:

پس از آفرینش آسمان، پیش از آب، پیش از جانور، پیش از گیاه، پیش از آتش، پیش از مرد پرهیزگار، پیش از تبهکاران و دیوان و مردمان دروند، پیش از سراسر این زندگی این‌جهانی و پیش از همهٔ مزداآفریدگان نیک اَشَه‌نژاد، اَهونَوَر را در دل او افکنده است[۴]. اهورمزدا می‌گوید: برای او هرگاه اَهونَوَر، بی‌هیچ درنگ و لغزشی سروده شود، برابر صد «گاهِ» برگزیده است[۵]. کسی که در زندگی این جهانی برای اهورمزدا، اَهونَوَر را بخواند، یا به یاد سپرد و بازگیرد، یا بازکنان بسراید، اَهونَوَر روانش را از چینْوَد پل، سه بار به بهشت می‌رساند[۶]، وگرنه روان او را به درازای زمین از بهشت دور می‌کند[۷]. حتی خود اهورمزدا، پس از فراغت از آفرینش آسمان برین، آب، زمین، گیاه و پیش از آفرینش گاو، مرد پرهیزگار، پیکر خورشید برین و پس از آفرینش امشاسپندان، اَهونَوَر را زمزمه کرده است[۸].

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 283.

۲- یسنا ۱۹، بند ۱۰.

۳- وندیداد، فصل ۸، بند ۱۹؛ ۵۱، روایات داراب هرمزد، ۱۳/۱ تا ۱۶، ۴۶۴/۲ به بعد؛ نیز نک: پورداود، ترجمهٔ خرده اوستا، ۴۴ به‌بعد.

۴- یسنا ۱۹، بند ۲.

۵- همان‌جا، بند ۵.

۶- همان‌جا، بند ۶.

۷- همان‌جا، بند ۷.

۸- همان‌جا، بند ۸.

اَهونَوَر نیایشی است با ۲۱ واژه، که در سه مصرع سروده شده است. به نوشتهٔ دینکرد[۱] اهورمزدا اوستا را به تعداد واژه‌های اَهونَوَر در ۲۱ نسک فرو فرستاده است. کسی که پیش از رفتن به جایی، پیش از انجام هر کاری و پیش از درخواست چیزی اَهونَوَر بگوید، کار او به آسانی انجام می‌گیرد[۲] و اَهونَوَری مستجاب‌تر است که دو بار آورده شود؛ یک بار به گفتار و بار دیگر به اندیشه[۳]. چهار بار خواندن اَهونَوَر سودمندتر است[۴] و لازم است که برای زدایش گناه و راندن دروغ ۵ بار اَهونَوَر گفته شود[۵]. کسی که به نبرد و کارزار می‌رود باید که ٦ بار اَهونَوَر بخواند و[۶] در نیایش به ایزدان، برای هر چه زودتر رسیدن امشاسپندان به ۷ بار اَهونَوَر نیاز است[۷]. به هنگام کشت غله ۹ اَهونَوَر لازم است، تا غله در ۹ ماه برسد و از حشره‌های موذی زیان کمتری ببیند[۸]. برای خواستگاری و همچنین برای باروری بهتر به هنگام «جفت اندازی» ستور و گوسفند ۱۰ اَهونَوَر کارساز است[۹]. برای صعود از کوهی بلند ۱۱ و عبور از رودی ژرف ۱۲ و گذشتن از بیراهه ۱۳ اَهونَوَر لازم است[۱۰]. به این ترتیب بر زرتشتیان است که پیش از انجام هر کاری نخست اهورمزدا را یاد کنند.

اَهونَوَر در آیین زرتشت دوردارندهٔ اهریمن است[۱۱]. این دعا با آغاز «به نام خدا»، در دیگر دین‌های آسمانی قابل قیاس است. مثلاً «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» اسلام و «ای پدر ما که در آسمانی» مسیحیت[۱۲].

در بُندهش[۱۳] آمده است که هرمزد برای از کار انداختن اهریمن و نابودی دیوان اَهونَوَر را سرود. اگر یک سوم اَهونَوَر خوانده شود اهریمن از بیم تن در می‌کشد، با

۱- کتاب ۸، فصل ۱، بندهای ۱۸ تا ۱۹؛ نک:.
۲- شایست ناشایست، فصل ۱۹، بند ۲.
۳- همان‌جا، بند ۳.
۴- همان‌جا، بند ۴.
۵- همان‌جا، بند ۵.
۶- همان‌جا، بند ۶.
۷- همان‌جا، بند ۷.
۸- همان‌جا، بند ۸.
۹- همان‌جا، بندهای ۹ تا ۱۰.
۱۰- همان‌جا، بندهای ۱۲ تا ۱۴.
۱۱- نیز نک: روایت‌های هرمزیار فرامرز، ۲ تا ۱۵.
۱۲- نک: انجیل متی، باب ۶، آیه‌های ۶ تا ۱۳؛ انجیل لوقا، باب ۱۱، آیه‌های ۱ تا ۴؛ نیز نک: .
۱۳- ص ۳۵.

خواندن دو سوم آن به زانو می‌افتد و با خواندن همهٔ آن ازکار باز می‌ماند و ۳ هزار سال گیج (بی‌هوش) می‌شود[۱]. پیش از زرتشت دیوان بر روی زمین درگردش بودند و زنان مردان را می‌ربودند. چون زرتشت ۴ بار اَهونَوَر خواند، دیوها در زیر زمین پنهان شدند[۲].

متن اَهونَوَر، که بند ٦ یسنا ۲۹ است، یکی از دشوارترین پاره‌های گات‌ها است. با این‌که هریک از اوستاشناسان ترجمهٔ تازه‌ای از این متن آورده‌اند، هنوز هم هیچ اتفاق نظری میان اوستاشناسان و مترجمان اوستا به وجود نیامده است. تفاوت ترجمه‌ها گاهی آنچنان زیاد است که هر ترجمه به متنی جداگانه می‌ماند[۳]. حتی وقتی که دانشمندی برای دومین بار به ترجمهٔ این متن می‌پردازد، با اصلاح نظر نخستین خود، به نتیجهٔ دیگری می‌رسد. برای نمونه دوشن ـ گیمن در سال ۱۹۵۷ نکات حساس ترجمهٔ سال ۱۹۵٦ خود راکنار می‌گذارد و ترجمهٔ هومباخ را می‌پذیرد[۴].

در هر حال برای فهم متن و دست‌یافتن به برداشتی نزدیک به حقیقت یکی از ترجمه‌ها انتخاب می‌شود:

«اهورمزدا که باطناً آگاه از سرنوشت است، خودگفته است، نه مرشدی وجود دارد و نه دادرسی، و این [امر] به خواست قانون الهی است. چون تو را آفریدگار برای بزرگران و شبانان آفریده است»[۵].

۱- نیز نک: زادسپرم، فصل ۱، بندهای ۷ تا ۲۴؛.

۲- زامیادیشت، بند ۸.

۳- نک:

Bartholomea, Altiranisches Wörterbuch, 7; Geldner, Zoroastran Religion in the Avesta, ; Roth, Der Ahuna Vairya, 437-436; Lommel, Die Gathas des Zarathustra, 28, 31-40; Benveniste, La Priére Ahuna Vairya dans son éxègese Zoroastrienne, 77-85; Dushesne - Guillemin, Exégèse de L´Ahuna-Vairya, 66-71; Humbach, Die Gathas des Zarathustra, 12; Humbach, Das Ahuna-Vairya-Gebet, «Weiteres zum Ahuna-Vairya-Gebet, 225-241; Gershevitch, The Avestan hymn to Mithra, 328; Taraporevala, The Religion of Zarathustra, 34; Punegar, «Ahuna Vairya», Papers on Indo-Iranian and Other Subjects, 34; Pavry, Zarathustra and the Ahunavairya Prayer 603-608; Boyce, A History of Zoroastrianism, 260-261; Boyce, Zoroastrians, 34-35; Insler, The Ahuna Vairya Prayer, 410-421;

۴- نک: Hinz, "Zum Ahuna-Vairya-Gebet", 154.

۵- گات‌ها، ترجمهٔ هینتس، درکتاب از خود او.

به عبارت دیگر:

«اوست (زرتشت)، هر دو مطلوب. موافق عدالت الهی، هم مرشد و هم دادرس [زرتشت] در مقام برقرار کنندهٔ وجودی (حضوری) بهنجار برای اهورمزدا، برای او فرمانروایی را مهیا می‌سازد و بندگان اورا چوپانی می‌کند»[۱].

همین متن را پورداوود، در ترجمهٔ گات‌ها، چنین آورده است:

«ایدون اهورامزدای آیین‌شناس خود گفت، با فرزانگی (از برای او) یک سردار یافت نشده و نه ردی به درستی، چه تو را آفریدگار از برای شبان و برزیگر ساخت».

اما همو چندی بعد در نخستین برگ (بدون شمارهٔ صفحه) ترجمهٔ خرده اوستا ترجمهٔ دیگری را می‌آورد:

«مانند سرور برگزیده همچنان از روی راستی سرور مینوی (می‌باشد زرتشت) کسی که کردار جهانی منش نیک را به سوی مزدا آورد و شهریاری از آن اهوراست، آن‌که به زرتشت شبانی درویشان داد».

برای درک بیشتر دشواری ترجمهٔ اَهونَوَر، ترجمهٔ صنعتی[۲] از ترجمهٔ بویس را نیز، که خود تلفیقی است از ۴ ترجمهٔ گوناگون، می‌آوریم:

«بر حسب اشه او [اهورمزدا] همان قدر که مولایی محبوب است، داور نیز هست. اوست انگیزه و فاعل منش نیک و زندگی. ملکوت از آن اهورمزدا است. اهورمزدایی که گله‌بان وارستگان [درویشان] است»[۳].

اَشَوَن

در جای جای اوستا، دارنده یا پیرو اَشَه، یعنی پیرو و معتقد به راستی، در برابر دْرِگْوَنت[۴]، اَشَون نامیده می‌شود[۵]. در آیین زرتشت آدمیان به دو گروه تقسیم می‌شوند: پیروان راستی (اشون‌ها) و پیروان دروغ (دروغمندها)[۶]. اَشَوَن را، که در فارسی باستان[۷] به صورت «اَرتاوَن» و در پهلوی[۸] به صورت «اَهْلَو» آمده‌است، می‌توان پاک‌دین و

۱- هینتس، همان‌جا.

۲- تاریخ کیش زرتشتی، ۱/ ۳۶۰.

۳- اشارهٔ بویس به این ۵ ترجمه است:

۴- دروند، دروغمند و پیرو دروغ.

۵- یسنا ۴۴، بند ۱۲.

۶- نک: Nyberg, A Manual of Pahlavi, 10-11.

7- Xph, 48,55: Kent, OldPersian, 171; Hinz, Neue Wege im Altpersischen, 150.

۸- نیبرگ، همان‌جا.

پرهیزگار (متقی) تر-جمه کرد[۱].

نیبرگ[۲] اَشَوَن را موجود زنده‌ای می‌داند که در جهان اشه و در انجمنی دینی که اشه در آن فرمانروایی دارد، نقشی مؤثر دارد و پس از مرگ رستگار و آمرزیده است.

وجود این تقابل در ریگ ودا، با این‌که تقابل «رْتَه-» و «دْروهْ» کمتر است، نشان می‌دهد که این برداشت ریشه‌ای هندوایرانی دارد. در ریگ ودا «رْتاوَن» در برابر «اَبهیدروهْ» (ناراستی و دروغ) قرار دارد. همان طور که در ریگ ودا میترَه و وَرونَه نگهبانان رْته‌اند[۳]، در اوستا[۴] نیز ۸ تن از یاران مهر بر بالای کوه‌ها و در بلندی برج‌ها به دیده‌بانی نشسته و نگران پیمان‌شکنان‌اند. این نگهبانان متوجه کسانی هستند که به مهر دروغ می‌گویند و از دشمنان پیمان‌شکنان حمایت می‌کنند. بازشناسی اَشَوَن در مهریشت تبلور ویژه‌ای دارد. میترا اعمال مردم را می‌سنجد تا ببیند چه کسانی پیمان‌های نگهدارندهٔ ساختمان جامعه را رعایت می‌کنند و چه کسانی این پیمان‌ها را زیر پا می‌گذارند[۵]. مهر نگهبان همهٔ پاکدینان (اشونان) است[۶].

اَرْتَه، اَرِتَه (اَشَه[۷])

اَرتَه را شاید بتوان پرمعنی‌ترین و پربارترین واژهٔ اوستایی خواند. راستی، درستی، حقیقت، اخلاق انسانی، جوهر قانون و قانونمندی، مصدر دادگستری، مظهر نیکویی، خرد، نظم درست، مظهر نظم و ترتیب جهانی، یا نظم خدایی، صفت‌ها و مفهوم‌هایی‌اند، که ارته با خود به همراه دارد.

صورت واژهٔ فارسی باستان ارته، در اوستا اشه است، که تنها در گات‌ها ۱۸۰ بار با معنی‌های گوناگون بر زبان زرتشت آمده است و با این‌که یک واژه بیش نیست، به مثابهٔ

1- Bartholomae, Altiranischisches Wörterbuch, 246-253: Justi, Handbuch der Zendsprache, 40-41.

2- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 368.

3- Duchesne - Guillemin, Religion of ancient Iran, 136.

۴- مهریشت، بند ۴۵.

5- Boyce, A Hisrory of Zoroastrianism, 48.

۶- مهریشت، بند ۱۲۰.

۷- با سبب اهمیت موضوع، ناگزیر در اینجا برخی از گفته‌های مربوط به اشه تکرار خواهند شد.

قانون اساسی پرصلابتی شیوهٔ نگهداری اهورَمزدا از جهان است؛ راستی در چرخش جهان است و درستی در گردش زمان و قانونی‌است دگرگونی‌ناپذیر و جاودانی. اشه سامان بهنجار است و کردار نیک، پندار نیک و گفتار نیک و سرانجام اشه پرهیزگاری، پارسایی و فضیلت و تقوا به مفهوم پر پیمانهٔ فضیلت و تقوا است و اشه هنر است به مفهوم همهٔ قابلیت‌ها و توانمندی‌های زیبا و انسانیِ رستگاری‌آفرین[۱]. فردوسی[۲] آن‌جا که هنر را نیز نزد ایرانیان دانسته است، بدون تردید تکیه بر تمامی بار معنوی هنر داشته است: هنرِ توانستنِ بهنجار، قابلیتِ بهنجار و هنرِ فضیلت. شاید بتوان از مجموع معانی گوناگون ارته، به نظام ایزدی یا «حقیقت نخستین» دست یافت[۳].

ارته و صورت هندی (سانسکریت) آن «رْتا-» مظهر دیدگاه بنیادین و فلسفی هند و ایرانی‌ها است[۴]. ارته نظم درست و بحقّی است که بر جهان طبیعی فرمان می‌راند، و طلوع و غروب خورشید را سبب می‌شود و فصل‌ها را پدید می‌آورد و جامعهٔ انسانی را چنان هدایت می‌کند که رفاه هر دو جهان فراهم آید و آدمی باید که با تسلیم خود به ارته زندگی را بر پایهٔ تقوا و فضیلت بنا کند[۵]. به نظر بویس ارته مفهومی است که در هیچ زبانی نمی‌توان آن را با یک واژهٔ تنها معنی کرد. مراد از ارته، نظمی است با وسیع‌ترین معنی ممکن. یعنی آن نظم گیهانی شگفت انگیزی که به آهنگ طبیعت نیرو می‌دهد و شب و روز را با نظمی معین در جای یکدیگر می‌نشاند. ارته نظم اخلاقی و اجتماعی درستی است که آدمیان به کمک آن می‌توانند، بهره‌مند از رفاه، در کنار هم با عدل و انصاف به سر برند.

به گزارش هرودت پارسیان خود را ارته‌یوی[۶] می‌نامیدند و مردمی که پیرامونشان می‌زیستند نیز اینان را به این می‌خواندند[۷]. این گزارش با همهٔ کوتاهیش حامل یک پیام

۱- نک: Bartholomea, Altiranisches Wörterbuch, 229-238.

۲- ۴۳۱/۷.

۳- برای آشنایی با برخی از آراء دانشمندان نک:

4- VII/51.

5- Boyce, A History of Zoroastrahism, II/79.

6- Artaioi

7- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 363; Marquart, J., Untersuchungen zur Geschichte vo Eran, 233-234.

بسیار مهم است: ارته برای ایرانیان باستان نقشی تعیین‌کننده داشته است! چنین است که در ایران باستان نام‌های مرکب «ارته»دار، مانند اردشیر (ارتهخْشَثْرَه) نام‌های بسیار محبوبی بوده‌اند. نام بسیاری از نامداران، مخصوصا در زمان اشکانیان، با ارته شروع می‌شد[۱].

هماورد اصلی اشه[۲] در هند ایندره است و تقریبا همان پیوند نزدیکی که در اوستا میان اشه و اهورمزدا وجود دارد میان رتا و ورونه برقرار است. وجود این تشابه، که تصادفی نیست، می‌تواند گواه وجود آبشخور دو تفکر دینی در گذشتهٔ بسیار دور هندوایرانی باشد[۳]. ارتهٔ ایرانی (یونانی آرتَه) تقریبا بدون تفاوت، همانی است که در فلسفهٔ افلاطون به صورت آرِته (لاتینی: راتوس)، جان تمام فلسفهٔ افلاتون است. امکان وجود پیوندی میان جان فلسفهٔ افلاتون با جانمایهٔ جهان‌بینی زرتشت بسیار است. آرِته در رساله‌های افلاتون نیز به معنی «تقوا» و «فضیلت» آمده است. شاید تنها آرتهٔ افلاتون است، که خارج از قلمرو فرهنگ ایران باستان، از نظر بار معنی، با ارتهٔ ایرانی برابری می‌کند. جکسن[۴] واژهٔ ارته را با آرته یکی می‌داند.

کهن‌ترین سند مکتوب دربارهٔ اشه، سنگ‌نبشتهٔ خشیارشا (۴۸۶-۴۶۵ پیش از میلاد) در تخت‌جمشید است[۵]. در این جا خشیارشا می‌گوید که او همه جا معبدهای دیوان را ویران کرده است و اهورمزدا و ارته(اشه) را با فروتنی پرستش می‌کند. علاوه بر این سنگ نبشته، به نظر می‌رسد که در ایران باستان نام‌های مرکب «ارته» دار، مانند اردشیر (ارتهخْشَثْرَه) نام‌های بسیار محبوبی بوده‌اند. نام بسیاری از نامداران، مخصوصاً در زمان اشکانیان، با ارته شروع می‌شد[۶].

انتخاب اشهٔ هندوایرانی[۷] برای رسیدن به هدف و مقابله و نبرد با دروغ و دیوان و همچنین کردارها، پندارها و گفتارهای بد از سوی زرتشت بهترین و ساده‌ترین انتخاب ممکن بود. زرتشت زمانی برمی‌خیزد که میترای هزارچشم و هزارگوش در اوج

1- Justi, Iranisches Namenbuch, 31-40.

۲- ودایی: رْتا.

3- Oldenberg, "Varuna und Adityas", ZDMG, L/48-50; Lommel, H., "Die Elemente im Verhältnis zu den Ameša Spentas" 380-381;, Zarathustra, ed. Schlerath; Thieme, "Die vedischen Aditya und die zarathustrischen Aməša Spənta", Zarathustra, ed. Schlerath, 397-412.

4- 446/2: Jackson, "Die iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, 637.

5- XPh, 41; Kent, Old Persian, 151.

6- Justi, Iranisches Namenbuch, 31-40.

7- Zaehner, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, 48.

نیرومندی است و قربانگاه‌های میترایی عشرتکده‌های فاسدان اخلاق‌اند. زرتشت، نگران نابودی چارپایان و در نتیجه نابودی کشاورزان و روستاییان و همچنین نگران فروپاشی اخلاق و استیلای شهریاری دروغ‌پرست است. او این نگرانی را در گات‌ها به زبان می‌آورد[۱]. او با اشاره به پیروان دروغ و راستی[۲] به پرهیز از گوش‌دادن به گفتار و آموزش دروغ هشدار می‌دهد[۳] و معتقد است که جز با دگرگون ساختن برداشت مردم از راست و دروغ و جز با اشه (اخلاق) نمی‌توان به رستگاری دست یافت. برای او تنها اخلاق رهانندهٔ انسان است.

میدان قلمرو جهان‌بینی کاملا مشخص است: قناعت به حاکمیت اشه[۴]. او در آغاز با حمایت از ارزش گاو می‌خواهد به حاکمیت اخلاق برسد: در این جهان ملموسی که خداآفریده، آب و گیاه برای این وجود دارند که گاو را تغذیه بکنند و گاو برای این وجود دارد تا به انسان شیر بدهد و او را تغذیه بکند. اینک به عهدهٔ انسان است که از چراگاه گاو حراست بکند[۵]. زرتشت در پی توانایی‌های پیچیده‌ای نیست که خرد به همراه دارد. خرد بی درنگ، خود به او می‌آموزد که او به چه منظور آفریده شده است. آدمی با انتخاب اشه (نظم درست و قانونمند) پی می‌برد که بی‌نظمی و بی‌قانونی پدیده‌ای است که وجود دارد و باید که به کمک اشه با این پدیده بجنگد. هیچ چیز اشه (اخلاق انسانی) را به اندازهٔ قربانی کردن گاو آزار نمی‌دهد. چون بااین قربانی بی‌فایده است که به چوپان و روستایی فقیر آسیب می‌رسد و نوشابهٔ خلسه‌آور مراسم قربانی خوبی‌ها را پریشان می‌کند. زرتشت تردیدی ندارد که هرکس که تن به آزار اشه می‌دهد، در هر مقامی که باشد، به دروغ و به فرمانروایی دروغ بر روی زمین کمک می‌کند. در عوض کسی که یک بار به اشه (فضیلت و تقوا) دست یافت، خرد و اراده او را به تعالی می‌رساند. او به خدمت اشه (درستی) در می‌آید و به خاطر او با بدی می‌ستیزد. او اشون (درست کردار، پاکدامن و پارسا) و از آن پروردگاری می‌شود که اشه (حقیقت) را به

۱- یسنا ۳۱، بند ۱۵؛ یسنا ۳۲، بند ۱۲.
۲- یسنا ۳۱، بند ۱۷.
۳- همان‌جا، بند ۱۸.
۴- در حقیقت: گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک.
۵- وجود این باور عامیانه که جهان بر شاخ گاو قرار گرفته است و نیز وجود ارتباط احتمالی میان واژه‌های «گاو» و «گیتی» و همچنین نقش گاو در میان هندوان قابل تامل است.

هستی بخشیده و از او نگهداری می‌کند[۱]. زرتشت، وقتی که پای اشه (داد و دادگری و پرهیزگاری) در میان است، حتی از تاختن به جمشید که بزرگترین شاه خداگونهٔ افسانه‌های اساطیری هندوایرانی است و در اساطیر ایران نخستین پدیدآورندهٔ فرهنگ در زمانی بسیار کهن است، واهمه‌ای ندارد. جمشید، این نخستین آموزگار، چون به مردم خوردن گوشت را آموخته است، پس آموزگار بدی است[۲].

چنین است که در اوستا اشه مفهومی است، درست نقطهٔ مقابل دروغ[۳] که انکار نظم آسمانی است و سرانجام اشه است که به فرمانروایی دروغ پایان خواهد داد. شیوهٔ[۴] رویارویی و نبرد اشه با دروغ، بر خلاف نوع ضدیت این دو در ریگ ودا، می‌تواند حاصل تجربه‌های شخصی خود زرتشت باشد[۵]. زرتشت درگیر نبرد مرگ و زندگی است. مخاطب او در این درگیری دیوپرستان منکر او و خدای اویند. زرتشت آنان را فریبکار می‌داند. او شاهد نظم اشه است و حاصل بینش خودرا به آنان که گوش شنوا دارند باز می‌گوید، اما تصمیم را بر عهدهٔ آنان می‌گذارد که پندار و گفتار و کردار نیک را بپذیرند و جانب اشه را بگیرند یا جانب دروغ را.

اشه در حقیقت تمام جان‌مایهٔ آیین زرتشت، مخصوصاً در عصر اوستای متأخر است[۶]. نیبرگ[۷]، فراتر می‌رود و اشه را هستهٔ اصلی دین آریایی می‌داند. در گات‌ها

۱- مجموع گات‌ها؛ نیز نک: Schaeder, "Zarathustras Botschaft", 104-105.

۲- نک: یسنا ۳۲، بندهای ۸ تا ۹. ۳- یسنا ۴۹، بند ۳.

۴- یسنا ۴۸، بند ۱؛ نک:

Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 230.

5- Boyce, A History of Zoroastrianism, 1/278.

6- Dhalla, History of Zoroastrianism, 165-170.

472/5: Wahrig, Deutsches Wörterbuch, 253.

473/1: Xenophon, Cyropaedia, II, 1. 1.

473/2: Herodot, III/67.

473/3: Xenophon, Cyropaedia, VII, 1. 14; id. Annabasis, I, 10. 12.

473/4: Curtius, III/3.

7- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 339; Lommel, "Symbolik der Elemente in der zoroastrischen Religion", Zarathustra, ed. Schlerath, 48.

کمتر بندی است که بدون این واژه شکل گرفته باشد. برای زرتشت هم اصل اشه وجود دارد، و هم ایزد اشه و اردیبهشت (بهترین اشه)، دومین امشاسپند آیین زرتشت، تبلور اشه، یا به عبارت دیگر ارته است. اردیبهشت برآیند رؤیای باشکوه زرتشت برای رستگاری است. اردیبهشت بیشتر از هر امشاسپندی بر زبان زرتشت جاری می‌شود. اشه را اهورمزدا از خرد خود آفریده است[۱] و اهورمزدا خود پدر اشه است[۲].

بدون تردید می‌توان یسناهای ۴۰ و ۴۱ (هفتن‌یشت بزرگ) را زیباترین و کهن‌ترین مناجات عارفانهٔ ایران باستان به حساب آورد. این دو یسنا استغاثه سرودی است خطاب به اهورمزدا و بهترین اشه برای رسیدن به جوهر راستی و نیکی و رستگاری.

به قول بارتولومه[۳]، گاهی انسان از کثرت معنی و تعدد برداشت و تلقی، برای دست‌یافتن به معنی واقعی اشه دچار حیرت و اشکال می‌شود. تمام قدرت خداوندگاری، به کمک یا از طریق اشه به منصهٔ ظهور می‌رسد و اعمال می‌شود و اهورمزدا گناهان آشکار و پنهان را با واسطهٔ اشه می‌بیند[۴]. زرتشت در گات‌ها[۵] اردیبهشت را نیایش می‌کند و برای نگهبانی از روان، به همراهی منش نیک، با آگاهی می‌گوید که با تمام توش و توان خواهد کوشید تا دین اشه (راستی) آموخته شود. اشه راه مستقیم است و اردیبهشتِ جهان‌افزا است[۶] و خورشیدوش، راستی درخشان است[۷]. خرداد و امرداد، دو یار راستی‌افزا به کمک اشه سبب اشاعهٔ خرد اهورمزدا می‌شوند[۸]. هنگامی که اهورمزدا به ستارگان گردش می‌دهد و به ماه افزایش و کاستی، اردیبهشت است که حضور دارد[۹]. و به میانجی‌گری اردیبهشت است که اهورمزدا در آفرینش جهان نخستین، گیاهان را می‌رویاند[۱۰]. از همین روی اردیبهشت نگهبان مرغزارها است و مردم پرهیزگار و خوب

۱- یسنا ۳۱، بندهای ۷ تا ۸.

۲- یسنا ۴۷، بند ۲.

3- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 238.

۴- یسنا ۳۱، بند ۱۳.

۵- یسنا ۲۸، بندهای ۳ تا ۴.

۶- یسنا ۳۳، بندهای ۵، ۱۱؛ نک:

Gray, The foundations of Iranian religions, 28.

۷- یسنا ۳۲، بند ۲.

۸- یسنا ۳۳، بند ۹. نیز نک:

Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 131.

۹- یسنا ۴۴، بند ۳.

۱۰- یسنا ۴۸، بند ۶.

در مــرغزارهــای او و بــهمن بــه سـر مــی‌برند[۱]. در حکــایت تــولد زرتشت، بــهمن و اردیبهشت، هر دو درکنار اهورمزدا قرار دارند[۲] و نقش اردیبهشت در تولد زرتشت و پس از رسیدن به پیامبری، درگرویدن ویشتاسپ به او، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است[۳].

در میان امشاسپندان تنها اردیبهشت و خرداد است کـه یشـتی ویـژهٔ خـود دارنـد. اردیبهشت‌یشت با ۱۸ بند خود نیایشی است برای رسیدن به راستی و حقیقت. البته بعید نیست که یشت‌های، مربوط به دیگر امشاسپدان از میان رفته باشند.

اردیبهشت (بهترین راستی) ضمن ستیز با دروغ نمایندهٔ جوهر قانون دگرگونی‌ناپذیر ایزدی و حاکمیت اخلاق قانونمند در جهان نیز هست. آنان‌که بیرون از این نظام قرار دارند به بهشت راه نمی‌یابند و پارسایان با تسلیم بی‌چون‌وچرای خود به نـظمِ ایـزدی، بهشتِ پر از شادی را برای خود تضمین می‌کنند و در آیین زرتشت «اَشَوَن» مترادف با مؤمن است. اشه حتی نظم را در دوزخ نیز پاسبانی مـی‌کند. او مـراقب است تـا دیـوان بدکاران را بیش از آنچه سزاوار آنند به عـقوبت نـرسانند[۴]. بـیرونی[۵] اردیـبهشت را بـه عربی‌الصدق خیرٌ معنی کرده است. اهورمزدا با این امشاسپند مجموع صفات دایمی خود را متجلی می‌سازد و به این اعتبار، اردیبهشت اوج برداشت ایران باستان از اهورمزدا و نیروی برتر ماوراءالطبیعه است. اهورمزدا با فعلیت و سببیت اردیبهشت است که بر اریکهٔ اهورایی تکیه می‌زند[۶]. زرتشت، ضمن نیایش و گفتگویی با اهورمزدا، می‌گوید در برابر آتش و به‌کمک راستی (اشه) است که خویشتن را باز می‌شناسد[۷].

در بررسی جوهر جهان‌بینی زرتشت، ارتباط تنگاتنگ اشه (چراغ درخشـندهٔ هـمهٔ

۱- یسنا ۳۳، بند ۳.

۲- دینکرد، کتاب ۷، فصل ۲، بندهای ۱۷ تا ۱۸، ۲۵.

۳- همان‌جا، فصل ۴، بندهاس ۸۵ تا ۸۶.

۴- بندهش، ۱۴۱؛ نیز نک: زادسپرم، فصل ۳۵، بند ۹.

۵- آثارالباقیه، ۲۱۹.

6- Nyberg, Die Religionen des Alten Iran, 131 ff.

۷- یسنا ۴۳، بند ۹؛ نیز نک:

451/4: Lommel, "Symbolik der Elemente in der zoroastrischen Religion", Zarathustra, ed. Schlerath, 268.

توانایی‌های اخلاقی) با وهومنه (اندیشهٔ نیک، نظم خرد)، نخستین امشاسپند آیین زرتشت نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در سراسر گات‌ها، با این‌که اشه از تبلوری بی‌چون‌وچرا برخوردار است، نقش وهومنه در سایه قرار نمی‌گیرد. اگر در گات‌ها ۱۸۰ بار از اشه یاد می‌شود، وهومنه نیز، با ۱۳۰ بار حضور، وجود کلیدی خود را در جهان‌بینی زرتشت حفظ می‌کند. گاهی حتی تشخیص این امر که بالأخره کدام یک ستون فقرات جهان‌بینی زرتشت است دشوار می‌شود. هردو، تکیه‌گاهِ زرتشت در تأکید او بر اخلاق اجتناب ناپذیر درون انسان است.

دوشن-گیمن[۱] با تکیه بر گات‌ها اشه و وهومنه را با یکدیگر سنجیده و به نقش متقابل این دو پرداخته است. اشه با آرمئیتی (امشاسپند سپندارمذ) نیز بستگی بسیار نزدیک دارد. آرمئیتی اشه را با کار نگهداری می‌کند[۲] و اشه اورا همراهی می‌کند[۳]. آرمئیتی به همراهی اشه نیروی طبیعی و نیروی نامیرایی را می‌رویاند[۴].

اَشوداد (اَهْلَوْدات)

پیروان زرتشت، خیرات پرهیزگاران در روزهای گهنبار، و نیز خیرات روحانیان را اشوداد می‌خوانند[5]. در روزهای نیکوکاری گهنبارها درهای خانهٔ توانایان زرتشتی به یاد

1- Duchesne-Guillemin, Religion of ancient Iran, 45-51.

۴۷۲/۳: سرتیپ‌پور، ریشه‌یابی واژه‌های گیلکی، ۲۲.

472/5: Wahrig, Deutsches Wörterbuch, 253.

473/1: Xenophon, Cyropaedia, II, 1. 1.

473/2: Herodot, III/67.

473/3: Xenophon, Cyropaedia, VII, 1. 14; id. Annabasis, I, 10. 12.

473/4: Curtius, III/3.

۲- یسنا ۴۴، بند ۶. ۳- یسنا ۴۶، بند ۱۶.

۴- یسنا ۳۴، بند ۱۱.

۵- اوشیدری، دانشنامه مزدیسنا، ۱۱۳؛

452/5: Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 11.

روان نیاکانشان به روی میزبانان باز است[۱].

اشو داد در بامدادِ چهارمین روزِ درگذشتِ کسان نیز انجام می‌گیرد: جامه‌ای کامل که به یکی از روحانیان زرتشتی داده می‌شود، اشو داد خوانده می‌شود. امروز یک دست از لباس‌های درگذشته را همراه با عکس او در سفره می‌گذارند و دیگر لباس‌های اورا به نیازمندان و یا دوستان می‌بخشند و پارچه‌ای سفید به اندازهٔ هفده گزونیم برای مردان و شانزده گزونیم برای زنان در بامداد چهارم، در دهه، سی روزه و سال و نیز جشن‌های سالیانه بر سر سفره می‌نهند و سپس آن را به مصرف آیین‌های دینی می‌رسانند، یا از آن سُدره می‌دوزند[۲].

اسب در فرهنگ و تمدن ایران باستان

ایرانیان از دیرباز با اسب آشنا بودند. در نتیجه، اسب در باورها ریشه‌دار و نیز در زندگی روزمرهٔ ایرانیان باستان پدیده‌ای آن‌چنان جاافتاده است که جداکردن آن از فرهنگ ایرانی ممکن نیست. حضور عنصر اسب از جای جای اوستا گرفته، تا سنگ‌نبشته‌های شاهان هخامنشی، و از داستان‌های به‌فراموشی‌سپردهٔ آفرینش تا افسانه‌های هزاران‌ساله و هنوز زندهٔ سیاوش و شبدیز به دید می‌آید. مورخ در جست‌وجوی هزاره‌های گم‌شده، در حال ناامیدی از یافتن نشانی تازه، همواره پژواک شیههٔ اسب را در گوش دارد.

نشانه‌های فرهنگی اسب، حتی به گورهای ایرانیان باستان هویت بخشیده و آن‌ها را قابل بازشناسی کرده است. باستان‌شناسان اغلب وقتی از گوری، نشانی از اسب می‌یابند، بی‌درنگ می‌دانند که صاحب گور نمی‌توانسته‌است ایرانی یا در پیوند با فرهنگ ایرانی نبوده باشد.

حضور اسب در فرهنگ ایرانی را می‌توان تا دورهٔ آریایی پی گرفت. به نظر گیرشمن[۳] رابطهٔ سحرآمیز میان اسب و مرده را می‌توان تا مرزهای پیش از تاریخ اقوام

۱- اوشیدری، همان‌جا.
۲- مزداپور، ترجمهٔ شایست ناشایست، ۱۶۷، نیز نک: صد در، فصل ۸۷.
۳- هنر ایران، ۱/۲۹۱.

هندواروپایی عقب کشید و در عادت‌ها و آیین‌های پاره‌ای از ملت‌های معاصر نیز پیدا کرد. بی‌گمان فرهنگ ایرانیان مستقیماً زیر تاثیر و نفوذ این پیوند جادویی بوده است[۱].

۱- درخشانی در کتاب یادشدهٔ خود، برآیند پژوهش‌های چندین سالهٔ خود در بارهٔ واژهٔ «اسب» را آورده است. با این‌که ممکن است، نقل این مطلب در پانویس از نظر بافت کتاب حاضر، نامأنوس باشد، نظر به اهمیت فوق‌العادهٔ موضوع، دریغم آمد که از این کار صرف نظر کنم. با سپاس از درخشانی، با هم می‌خوانیم:

۵.۲۳.۱.۴. در پی گسترش آریاییان، به‌ویژه قوم آمو، اسب اهلی به خاور باستان راه یافت. این حقیقت از شواهد زبان‌شناختی و ورود ریشهٔ واژهٔ اسب به‌زبان‌های خاور نزدیک قابل پی‌گیری است: واژهٔ اسب در هندوایرانی اَشْوَه -aćwa، هندوآریایی کهن اَشْوَه -áśva، اوستایی اَسپَه و اَسپا -aspā، -aspa و در آریایی آسیای مقدم اَشوا *ašua بوده است. این واژه در هیروگلیف هیتی کهن مبدل به اشووَه ašuwa شده است. بر پایهٔ نظریه‌ای متداول، در زبان اکّدی از ریشهٔ *اَشوَس (پس ازتبدیل áśva->*ašwas) نخست با برگرفتن ریشهٔ سه صامتی SWS، آنگاه با جابه‌جایی صامت‌ها به صورت SSW، واژهٔ سی‌سو sisu ساخته شده است؛ و واژهٔ هندوآریایی اَشوَه در هوری باستان به‌صورت ایسوئه issua درآمده است؛ در عبری باستان نیز از همین ریشهٔ *aswas> S W S واژهٔ سوس sus و در آرامی سوسیا susia ساخته شده است؛ از شکل جمع واژهٔ عبری سوس، یعنی سوسیم، پس از افزودن پسوند مؤنث «ت» به‌آخر آن، واژهٔ مصری کهن «س س م ت» śśm.t ساخته شده، که ظاهراً «susimt» تلفظ می‌شده است و ریشهٔ آریایی دارد، در حالی که ریشهٔ سامی برای آن پیشنهاد نشده است.

برای پاسخ به‌این پرسش که آیا اسب به‌وسیلهٔ هندواروپاییان یا به‌ویژه توسط هندوآریاییان به‌آسیای مقدم راه یافته است، ناگزیریم از متن‌های کهن و شواهد زبانی بهره گیریم. نخست با نگاهی به گزارش‌های نوشتاری میان‌رودان می‌بینیم که شواهد موجود، نه به‌آسیای صغیر و مناطق باختری آن، بلکه همواره به نجد ایران اشاره می‌کنند. به‌عبارت دقیق‌تر، کوه‌های زاگرس از دید کهن‌ترین اقوام آسیای مقدم، یعنی سومری‌ها و اکّدی‌ها، آستانهٔ ورود اسب به‌آسیای مقدم بوده است و شواهد لغوی و زبانی مؤیّد این برداشت‌اند. همهٔ واژه‌های یاد شده در بالا (برای واژهٔ سومری، نک: پایین‌تر) برای اسب به‌این برداشت نیرو می‌بخشند که نام اسب در آسیای مقدم، به‌جای ارتباط با واژهٔ بازسازی‌شدهٔ پیش از هندواروپایی *اِکْوُ *ekuo-، متّکی به‌واژهٔ هندوآریایی اَشوَه هستند. در حالی که واژهٔ بازسازی شدهٔ هندواروپایی *اِکْوُ با جزئی دگرگونی به‌زبان‌های اروپایی مانند لاتین قابل پی‌گیری‌است، از خود اثری بر زبان‌های آسیای مقدم بر جای نگذاشته است؛ وگرنه توجیه این امر دشوار می‌شد که چگونه *اِکْوُ در زبان اکّدی به سیسو و در عبری به‌سوس مبدل شده باشد. در یک نگرش کلّی بر زبان‌های هندواروپایی، در زوج واژهای اَشْوَه ـ *اِکْوُ، هیچ شاهد نوشتاری برای دگرگونی «ک» به

←

اسب در اوستای متأخر

با توجه به این‌که از ایران باستان، جز اوستا و سنگ‌نبشته‌ها ادب مکتوبی در دست نداریم، پیداست که اوستای متأخر، که منظور بیشتر یشت‌ها است، یکی از منبع‌های اصلی برای پژوهش در بارهٔ جایگاه اسب در فرهنگ ایران باستان است. برای نمونه، در این‌جا زرتشت از اهورمزدا می‌خواهد که آن‌چنان نیرویی در پا و بازو، شنوایی در گوش، تندرستی و بینایی به او ببخشاید که به اسب داده است؛ زیرا که اسب در شب تیره اگر باران ببارد، ژاله بریزد یا تگرگ بیفتد توانایی آن را دارد که موی یال یا دمی را که بر زمین فرو افتاده است باز شناسد[1]. گویی سرایندهٔ دین‌یشت هیچ موجودی را به تیزبینی

← «ش» و ساخت اَشوَه از واژهٔ فرضی *اِکْوُ در دست نیست، در حالی که واژه‌های اَشْوَه و اَسْپَه در کهن‌ترین متن‌های آریایی مانند ریگ‌ودا و اوستا آمده‌اند. ناگزیر باید پیدایی واژه‌های اروپایی گروه *اِکْوُ را از ریشهٔ اَشْوَه (یا شکل کهن‌تر آن) به‌عنوان تنها راه منطقی برگزید. همچنین احتمال اشتقاق اَشْوَه از واژهٔ هندوآریایی آشو -āšū (تند، سریع) تأییدی بر فرضیهٔ پذیرش ریشهٔ هندوآریایی آن است؛ در حالی که اشتقاق *اِکْوُ از واژهٔ بازسازی‌شدهٔ هندواروپایی *اُکو oku* (سریع) فاقد شواهدی مکتوب بوده و اشتقاقی فرضی است. بازماندهٔ واژهٔ هندوآریایی آشو، کلمهٔ فارسی «آهو = حیوان تیزپا» است که این خود گواه بر ریشه‌دار بودن واژهٔ هندوآریایی اَشْوَه و ادامهٔ حضور آن تا به امروز است. همچنین جالب توجّه است که در واژهٔ مرکب سومری «انشه زی‌زی» anše.zizi (اسب) نیز «زی‌زی» به‌معنی «با شتاب» برگردانده شده است که با معنی ریشهٔ اسب (آشو = تند) در زبان‌های آریایی یکسان است.

همچنین واژه‌های عبری «پاراش» pārāš، سبایی «ف ـ ر ـ س»، عربی و حبشی «فَرَس» به‌معنی «اسب»، با واژهٔ پارسی باستان «پارسَه» به‌معنی سرزمین پارس (>پارس، فارس در زبان فارسی؛ «پارسو» pārsu در بابلی؛ پارَس در عبری و «پ ـ ر ـ س» در مصریِ باستان و آرامی) در ارتباط هستند. به‌این ترتیب منشأ گسترش واژهٔ «اسب» در زبان‌های خاور باستان، نجد ایران است. پاسخ این پرسش که وام گرفتن این واژهٔ ایرانی از سوی ملل آسیای مقدم و آفریقا، در روزگار هخامنشی صورت گرفته است یا پیش از آن، قابل بررسی است، زیرا با توجّه به‌این‌که واژهٔ عبری یادشده در کهن‌ترین بخش‌های عهد عتیق آمده است (مثلاً سفر اشعیا، ۲۸، ۲۸)، باید پذیرفت که انتقال این واژه در دوره‌های دیرین، یعنی پیش از دوران هخامنشی صورت گرفته است».

یادآوری می‌شود که از آوردن منبع‌های بی‌شمار این نقل قول صرف نظر شده است.

۱– دین‌یشت، بند ۱۰؛ بهرام‌یشت، بند ۱۲؛ نیز نک: عنصرالمعالی، ۸۷؛ فردوسی، ۲۵۶/۱؛ نظامی، ۱۷۱.

اسب نمی‌شناخته است. البته توجه داریم که محبوبیت اسب نیز در این گزینش نقش مهمی داشته است، که خود خالی از پیام نیست.

حتی اگر نام نیاکان زرتشت نام‌هایی تاریخی نباشند، مانند برخی از یلان اساطیری، پسوند اسب در نام چند تن از آنان جالب توجه است: پوروشسپ[۱] پسر پئیترسپ (؟)، پسر اثورودَسپ (تند اسپ) پسر هئچت‌اسپ (پرّان‌اسب)[۲]. در هر حال پیداست، که پسوند اسب در نام‌ها، سابقه‌ای کهن‌تر از زرتشت دارد و آیین زرتشت نمی‌توانسته‌است در پیدایش این نام‌ها نقشی داشته باشد.

پوروشسپ، پدر زرتشت، دارای یک گردونهٔ چهار اسبه بود[۳]. خود زرتشت وقتی که همراه پدر با گردونه‌ای دو اسبه در راه آزمایش گام می‌نهد، در میان راه با این اندیشه که اگر به اسبان آب ندهد روانش افزونی نمی‌یابد به آن‌ها آب می‌دهد[۴]. بهرام، ایزد پیروزی، که هفت بار به پیکر جانوران گوناگون بر زرتشت پدیدار شد، بار سوم به پیکر اسب سراپا سفید و زیبایی درآمد که گوش‌های زرین و لگام زربفت داشت و در پیشانیش دلیری هویدا بود[۵]. در بهرام‌یشت[۶] آن پیروز که بزرگان، بزرگ‌زادگان، ناموران و از آن میان کی‌کاووس آرزومند آنند، با پیروزمندی یک اِسب سنجیده شده است.

نوشته‌های اوستای متأخر اغلب با روایت‌های ادب پهلوی تقویت می‌شوند. از این روی، جابه‌جا، هرگاه که نیاز باشد، با این‌که نقش اسب در اوستای متأخر مطرح است، از ادب پهلوی نیز کمک می‌گیریم. در زادسپرم[۷] در مجادلهٔ زرتشت با بَدان، روایتی آمده که در آن به رغم گُنگ بودن برخی از رویدادها، می‌توان نقشی از اسب یافت، که حتماً بی‌پشتوانه‌ای آیینی و کهن نیست. روزی دُورَ سْرَو[۸]، یکی از پنج برادران کَرَب، سرزده

۱- پراسپ، دارندهٔ اسبان زیاد؛ نک:

Justi, Iranisches Namenbuch, 255.

این نام را پیراسب نیز دانسته‌اند «نک: دوستخواه، اوستا، ۲/۹۵۹».

2- Justi, Iranisches Namenbuch, 124.

۳- دینکرد، فصل ۳، بند ۲۳.
۴- زادسپرم، فصل ۱۱، بندهای ۴، ۹.
۵- بهرام‌یشت، بند ۹.
۶- بند ۳۹.
۷- فصل ۱۲.
۸- دورَیْشْروتَه (دور سرود)، کسی که آوای سرودش از دور به گوش می‌رسد؛ فروهر او در

به خانهٔ پوروشسپ، پدر زرتشت، آمد. پوروشسپ جامی از شیر اسب پیش او نهاد و از او خواست تا نیایش کند. زرتشت به مخالفت پدر گفت که من نیایش خواهم کرد. پوروشسپ گفت سرود را باید که تا سه بار دور سرو بخواند. زرتشت برخاست و پای خود بر جام کوفت و آن را ریخت و به پدر گفت که تقسیم نعمت را باید به کسی سپاری که بدان شایسته است. آنگاه دور سرو به زرتشت گفت که او نخستین کسی است که روزی او را افکنده است، پس او را از دو چشم کور خواهد کرد و خواهد میراند. زرتشت پاسخی همانند داد. آنگاه زرتشت با سرشت ایزدی خود بر جادوگری او چیره شد. دور سرو فراز آشفت و اسب خواست و بر اسب نشست، اما هنوز اندکی نرفته بود که از اسب بیفتاد و مرد و فرزند و فرزندان فرزند او نیز در همان‌جا مردند!

روایت معجزهٔ زرتشت و دین‌آوردن کی‌گشتاسپ، پادشاه معاصر و حامی زرتشت، گویای اهمیت اسب برای ایرانیان است: چهار دست و پای اسب سیاه و محبوب کی گشتاسپ فلج می‌شود و او مأیوس از فروماندنِ ستوْرپزشکان، ناچار تن به چهار شرط زرتشت که به توطئهٔ دشمنان در زندان بود می‌دهد؛ زرتشت ضمن تقاضای آزادی خود شرط کرده بود که پس از بهبود اسب، گشتاسپ دین اورا بپذیرد، اسفندیار پشتیبان دین باشد، هوتوس همسر گشتاسپ و مادر اسفندیار به دین او بگرود و توطئه‌گران رسوا و مجازات شوند. زرتشت با نیایش به درگاه اهورمزدا اسب را شفا می‌دهد[1]. شاه شادمان همراه همسر و فرزندش اسفندیار به پیامبری زرتشت ایمان می‌آورند و به او می‌گروند[2]. به این ترتیب درمان اسب سبب حمایت بی‌پایان کی‌گشتاسب از زرتشت و گسترش آیین او می‌شود[3]. زرتشت خود در گات‌ها[4] از اهورمزدا خواستار ده مادیانی است که همراه جفت به او وعده شده است.

← فروردین‌یشت، بند ۱۱۹، ستوده شده است.

Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 751.

۱- دینکرد، کتاب ۸، فصل ۴، بند ۷۰؛ نک: آموزگار - تفضلی، ۵۰ تا ۵۱.

۲- بهرام‌پژدو، ۶۱ به بعد.

۳- نک: گات‌ها، یسنا ۴۶، بند ۱۴؛ یسنا ۵۱، بند ۱۶؛ یسنا ۵۳، بند ۲؛ نیز: ارداویراف نامه ۱، فصل ۱۰۱، بند ۹.

۴- یسنا ۴۴، بند ۱۸؛ قس: دوستخواه، ۱/۴۹، پانویس ۲.

اسب در سراسر ادب ایران باستان و ادب در پیوند با ایـران بـاستان از دوره پس از اسلام، مانند شاهنامهٔ فردوسی، اغلب در بافت و پرداخت افسانه‌ها و حماسه‌ها عنصری تعیین کننده است. از تهمورث دیوبند که در زامـیاد یشت[۱] اهـریمن را بـه شکـل اسب درآورده و به مدت ۳۰ سال براو سوار شده و به دو کرانهٔ زمـین مـی‌تازد، در تـاریخ بلعمی[۲] به نام کسی که آیین بر اسب نشستن و زین برنهادن آورده است یاد می‌شود[۳]. زریر و اسب سیاه آهنین سمش[۴] که دقیقی آن را سمند می‌نامد، شبدیز[۵]، رخش، و نیز داستان سیاوش[۶] که نمی‌توان حکایت عبور او از آتش را با اسب سیاه، از ادب باستانی ایران جدا کرد، همگی نمونه‌هایی از این دست‌اند[۷].

شاید با مهریشت[۸] باکهن‌ترین شکل اسب در ادب ایرانی روبه‌رو باشیم. میترا یکی از بزرگ‌ترین ایزدان ایران باستان، که پیش از زرتشت نیز بـرای هـندو ایـرانـیان یکـی از خدایان نیرومند و بزرگ بود، در مهریشت اغلب به عنوان دارندهٔ دشت‌هـای فـراخ و اسبان تیزرو نمایانده شده‌است. در این‌جا منظور از تیزرو یـا تـیزتک، خـورشید است. گردونهٔ زرین‌چرخ میترا را[۹] چهار اسب سفید یکرنگ و جاودان می‌کشند که از چراگاهی مینوی تغذیه می‌کنند؛ اسبانی که سم‌های پیشین آن‌ها زرین و سم‌های پسینشان سیمین است. وقتی که میترا، ایزد پیمان ـ که «خورشید اسب»[۱۰] نیز خوانده می‌شود ـ به آزردگی در پی پیمان‌شکنان می‌تازد، اسب‌های پیمان‌شکنان در زیر بار سوار خـود خـیره‌سری می‌کنند و از جای نمی‌جنبند[۱۱]. در یسنا ۱[۱۲]، یسنا ۶۸[۱۳] و در خورشیدیشت[۱۴] نیز خورشید، «تیز اسب» خوانده شده است.

۱- بند ۲۹؛ نیز: رام‌یشت، بند ۱۲؛ مینُویِ خرد، فصل ۲۶، بند ۲۲.

۲- ۱۲۸/۱.

۳- نیز نک: ابن‌البلخی، ۲۸.

۴- یادگار زریران، بندهای ۴۸، ۱۰۰ تا ۱۰۲.

۵- سیاه، شب مانند.

۶- سیاو + ارشن، سیاه اسب.

۷- دربارهٔ اسب سیاه در فرهنگ باستانی ایران نک: پورداوود، فرهنگ...، ۲۵۹ به بعد؛ قس بهار، پژوهش در اساطیر ایران، ۱۹۴ـ۱۹۵.

۸- بندهای ۱، ۲۵ و جاهای دیگر.

۹- بند ۱۳۶.

۱۰- بند ۱۳.

۱۱- بندهای ۱۹ تا ۲۰.

۱۲- بند ۱۱.

۱۳- بند ۲۲.

۱۴- بندهای ۱ تا ۷.

جالب توجه است که ایزد سروش نیز دارای گردونه‌ای با چهاراسب (تکاور) سفید است. شاید این گردونه[۱]، از نظر تعداد اسب، تقلیدی باشد از گردونهٔ میترا، که باید کهن‌تر از سروش بوده باشد. مگر این‌که گردونهٔ چهاراسبه خود آبشخور دیگری داشته باشد که از آن بی‌خبریم. در فرهنگ اروپایی نیز گردونهٔ چهاراسبه اسطوره‌ای معمول است. اسبان سپیدرنگ گردونهٔ سروش، درخشان، پاک و بی‌سایه در جایگاه مینوی قرار دارند. سم‌های آنان زرآرا است. آن‌ها تیزپاترند از دیگر اسب‌ها، تندروتر از بادها، تندترند از مرغان تیزپرواز و تیزترند از تیر رهاشده. هر که را دنبال گیرند، به او در رسند و کسی را یارای رسیدن به آنان نیست. از هند در خاور تا سرزمین باختر، آن‌ها اگر در پی کسی باشند، گرفتارش سازند و برش اندازند.

جز سروش، دْروا-اسپ، به معنی [تن]درست اسب، ایزد نگهبان چارپایان نیز، مانند ایزد سروش، دارای گردونه است، اما به شمار اسبان گردونهٔ او اشاره‌ای نشده است. دروا اسپ، ایزد توانایی است با اسبان زین شده، گردونه‌های گردان و چرخ‌های خروشان که چارپایان خرد و کلان، را نگاه می‌دارد و تندرستیِ «دوستان و کودکان» است[۲].

در اوستای متأخر همهٔ نشانه‌ها، از کلان‌بودن نقش فرهنگی و اعتبار اسب گواهی می‌دهند. تقریباً در هیچ‌جا مستقیماً به صفت‌ها و توانایی‌های اسب اشاره نمی‌شود، بلکه از این صفت‌ها و توانایی‌ها برای توصیف چیزی دیگر استفاده می‌شود. پیداست که در زمان سرایش فروردین‌یشت[۳]، اسب عنصری چنان پرارزش بوده است که پاداش خشنود کنندهٔ فروهرها، بهره‌مندی از گله‌های گاو، اسبان تیزتک، گردونه‌های استوار و «گروه مردان» است. ناگفته روشن است که مخاطبان سراینده، اسواران و بزرگان جامعه‌اند؛ وگرنه مرد عامی نه هرگز از گردونه و گروه مردان برخوردار بوده‌است و نه می‌توانسته‌است اسبی در اختیار داشته باشد. در زمان سرایش آبان‌یشت[۴] نیز برابرانگاشتن انسان و اسب، برای مقابلهٔ با دشمن، شایان توجه است. در این‌جا در کنار خواهش خوشبختی و رسیدن به یک شهریاری بزرگ، آرزوی داشتن اسب‌های شیهه زننده و چرخ‌های خروشنده، درخواست یک چالاک دو پا (مرد) برای راندن گردونه در میدان

۱- یسنا ۵۷، بند ۲۷.
۲- دْرَواسْپ‌یشت، بندهای ۱ تا ۲.
۳- نک: بندهای ۵۱ تا ۵۲.
۴- بندهای ۱۳۰ تا ۱۳۱.

کارزار و یک چالاک چهارپا (اسب) برای درهم شکستن بازوان دشمن آمده است. آیا یشت‌ها سرودهایی بوده‌اند اشرافی؟ و در نتیجه سفارشی؟... یا که طبع کار چنین بوده است؟ امروز نیز مخاطبانِ قریب‌به‌اتفاق شاعران و نویسندگان و مصلحان، مردم عامی نیستند!

در اوستا هرجا سخن از پیکار و دلیری می‌رود، نقش اسب فراموش نمی‌شود. سپاهیان دلیر برای دست یافتن به اسبان تندرو و از برای برتری جستن در فرّ، باید که در برابر ایزد باروری آناهیتا به نیایش درایستند[1] و هرکس که از بخشایش ارته، ایزد توانگری، برخوردار شود، اسبان تندرو، هراس انگیز و تیزتکش گردونهٔ استوار را به تکاپو می‌اندازند تا دشمن را از پس و پیش به ستوه درآورد[2].

گویی در سراسر اوستای متأخر، اسب نماد پیروزی است. همین هم‌سنگ‌بودن یاد اسب با پیروزی و نقش اسب در نبردهای ایرانیان برای دفاع از میهن و تاختن بر دشمن است که واژهٔ سپاه و نام عام همهٔ نیروهای رزمی، از اسب برگرفته شده و فرمانده سپاه، اسپهبد خوانده شده است. نقش اسب در نام‌گذاری شهرهای بزرگ نیز به چشم می‌خورد. برای نمونه، نام شهر اصفهان، که نخست شهری نظامی بوده و به مرور به شهری مسکونی بدل شده است. نام اصفهان (سپاهان) در پیوند مستقیم با نام اسب و سپاه است. حتی در تاریخ اساطیری ایران، هفت تن از نامداران و یلان برای چیره‌شدن بر دشمنان از دْرَواسْپ، ایزد نگهبان چارپایان سودمند تمنای یاری و هم‌پشتی دارند: هوشنگ، جمشید، فریدون، هوم، خسرو، زرتشت و کی گشتاسپ. ناموران، اغلب از این ایزد خواهان اسب‌های درشت‌پیکر و تندرست‌اند[3].

اندیشه نفرین اسب بر سوارکار به خوبی نشان می‌دهد که ایرانیان باستان پیروزمندی اسب را امری بی‌چون‌وچرا می‌دانسته‌اند. اسب سوارانی راکه نکوشند تا اسبان بتوانند شایستگی و توانایی خود را در میدان تکاوری (اسبریس) نشان دهند، نفرین می‌کند. اسب نفرین می‌کند تا چنین سوارانی هرگز نتوانند اسبی‌را ببندند، بر او نشینند و لگام

۱- آبان‌یشت، بند ۸۶.

۲- ارته‌یشت، بندهای ۱، ۱۲؛ اَشتادیشت، بندهای ۴ تا ۵.

۳- دْرَواسب‌یشت، بندهای ۷ تا ۳۰.

بندند[1]. اوستا[2] این نفرین اسب پاک‌را، نفرینی درست می‌خواند. دور نیست که نیایش ارتشتاران و رزمیان بر زین اسب برای تندرستی بیشتر خود و همچنین افزایش زور اسبشان، در رویارویی با دشمن، در پیوند با همین نفرین بوده باشد[3]. پس از گرویدن کی‌گشتاسب به زرتشت، در جنگی مذهبی که میان ایرانیان مزدیسنا و تورانیان دیویسنا روی می‌دهد[4]، زریر، برادر کی‌گشتاسب نیز که برای دین نو جان‌فشانی می‌کرد، بر پشت اسب جنگ‌کنان ۱۰۰ اسب قربانی می‌کند[5] که بی‌گمان همراه نیایش بوده است. حتی در زمان فردوسی[6] نیز به نشانه‌ای از این سنت برمی‌خوریم:

ز تک اسپ طوس دلاور بماند   سپهبد بر او نام یزدان بخواند

پیکر اسب در داستان‌های اساطیری نیز قالبی محبوب برای نشان دادن قهرمان داستان است. به‌راستی هم هیچ جانداری نمی‌توانست نبرد تشتر و اپوش را در سینهٔ فراخ آسمان‌ها و در لا به لای ابرها به خوبی اسب تجسم بخشد. نبرد اپوش، دیو خشکی، با تشتر، ایزد باران، که یکی از کهن‌ترین افسانه‌های اساطیری و آیینی ایران باستان است پیوند تنگاتنگی با اسب دارد: این نبرد که به چیرگی تِشتَر بر اپوش می‌انجامد در سه مرحله صورت می‌گیرد. در مرحلهٔ سوم تِشتَر به پیکر اسبی سفید و زیبا، با گوش‌های زرین و لگام زرنشان در فروغ پرواز می‌کند، تا سرانجام به هنگام ظهر رعد آسا بر اپوش، که پیکر اسبی سیاه و کَل را دارد، پیروز می‌شود و او را به مسافت یک هاثَر[7] از دریای فراخکرت به‌دور می‌داند و باران بر زمین فرو می‌بارد[8]. ریشه‌های نخستین روایت نبرد تِشتَر با اپوش را می‌توان دست کم تا دورهٔ هند و ایرانی پی گرفت[9]، امّا در هر حال باید این افسانه در قلمرو جغرافیایی ایران شکل گرفته باشد[10]. زیر آب و هوای ایران برای

۱- یسنا ۱۱، بند ۲؛ نیز نک: روایت پهلوی، فصل ۲۶.
۲- همان‌جا، بند ۱.
۳- نک: مهریشت، بند ۱۱؛ آبان‌یشت، بند ۵۳.
۴- فردوسی ۷۱/۶ به بعد.
۵- آبان‌یشت، بند ۱۱۲.
۶- ۱۸۴/۴.
۷- واحداندازه‌گیری به طول یک‌فرسنگ. این‌واحد را یک‌اسبریس، حدود ۷۰۰متر نیز نوشته‌اند.
۸- تیریشت، بندهای ۲۱، ۲۸ تا ۲۹؛ نیز نک: دادیستان دینیک، فصل ۹۳، بندهای ۱۱ تا ۱۵؛ Dhalla, Zoroastrian Civilization, 273-404.
9- Bianchi, U., Mysteria Mithrae, 36.
۱۰- نک: اپوش.

رشد و تکامل چنین داستانی بسیار مناسب است.

در آبان‌یشت[1] اشاره‌ای دیگر به پیوند میان آب و اسب در دست است: اهورمزدا برای ناهید، ایزد آب، از باد، باران، ابر و تگرگ چهار اسب می‌سازد که از آنان همواره باران، برف، ژاله و تگرگ فروریزد. در اوستا[2] اَپام نَبات، یکی دیگر از ایزدان آب نیز تیزاسب خوانده شده‌است و در آبان‌یشت[3] برای اَپام‌نَبات، دارندهٔ اسب تندرو، ۱۰۰ اسب قربانی می‌شود.

در کنار اوستای متأخر، دستاوردهای باستان‌شناسی، نشانه‌های خوبی را از نقش اسب در ایران باستان در اختیار می‌گذارند. امروز نگاره‌ها و تندیس‌های زیادی که به نحوی در پیوند با تقدس اسب نزد آریاییان و ایرانیان باستان‌اند، در موزه‌های گوناگون جهان به چشم می‌خورند. برای بررسی جامع این نگاره‌ها و تندیس‌ها باید که کتاب مستقلی در برنامهٔ کار قرار گیرد. سود دیگر این دستاوردها در این است که به کمک آن‌ها می‌توان پراگندگی و تاریخ حضور آریاییان و همچنین قوم‌های تأثیرپذیرفته از آنان را بررسی کرد. نشانه‌هایی که از اسب برجای مانده‌اند، در کلیات نشان دهندهٔ آبشخوری واحدند. برای نمونه، روی یک ظرف سفالی از سدهٔ ۱۰ تا ۹ پیش از میلاد، که از تپهٔ سیلک به دست آمده‌است، به نقشی از مردی برمی‌خوریم که سوار اسبی بالدار است که به قول گیرشمن[4] به سوی دنیای دیگر می‌شتابد. خواهیم دید که از اسب همواره برای پیوندی مطلوب با جهان دیگر استفاده شده است. بعید هم نیست که هنرمند نقاش این ظرف آبخوری، قصد نشان دادن پیوند میان تِشتَر و آب را داشته است. کوزه‌ای به شکل اسب از سدهٔ ۹ تا ۸ پیش از میلاد که در املش پیدا شده است، نیز می‌تواند اشاره‌ای به پیوند میان آب و اسب در فرهنگ ایران باستان باشد[5]. از این جام‌های آبخوری دو نمونهٔ زیبای دیگر نیز، یکی در ماکو و دیگری در شوش، پیدا شده است. این دو جام که هر دو به شکل اسب ساخته شده و محل کشفشان حدود ۲۰۰۰ کیلومتر از یکدیگر فاصله دارد، به ویژه در نقش و نگار رواندار و زین و برگ اسب‌ها، پیام‌های هنری و آیینی

۱- بند ۱۲۰.
۲- یسنا ۲، بند ۵؛ یسنا ۷۰، بند ۶.
۳- بند ۷۲.
۴- همان‌جا، ۱۴/۱.
۵- نک: گیرشمن، هنر ایران، ترجمهٔ فارسی، ۳۲/۱.

سودمندی را همراه دارند. در حالی که گیرشمن[۱] تجسم ظرف آب به شکل اسب را حاصل جنگجو و اسب‌سواربودن ایرانی‌ها می‌داند، در این‌جا نیز پیوند آب و تِشتَر قابل تأمل است. تشتر در پیکر اسب است که پس از پیروزی بر اپوش، سبب زایش آب و بارش می‌شود.

توجیه ادامهٔ سنت قربانی چارپایان سودمند در افسانه‌ها و روایت‌های اساطیری اوستای متأخر، به رغم بینش زرتشت که مخالف قربانی بود، بسیار دشوار است. تقریباً همهٔ نامدارانی چون هوشنگ و جمشید برای پیروزی بر دشمن یا رسیدن به مقصود، هریک ۱۰۰ اسب قربانی کرده‌اند[۲].

علاوه بر اوستای متأخر و روایت‌های پهلوی، از مورخان یونانی و رومی نیز دربارهٔ قربانی کردن اسب گزارش‌هایی در دست است. هرودت[۳] می‌نویسد، ماساگت‌ها بَرْگُستوان اسبان را با زر می‌آراستند و برای خدایشان خورشید، اسب قربانی می‌کردند، زیرا بر این باور بودند که برای چالاک‌ترین خدایان، باید چابک‌ترین جانوران را قربانی کرد. این برداشت ماساگت‌ها پیوند تنگاتنگی با این باور ایرانیان باستان داشت که اسب را مظهر خورشید می‌دانستند[۴].

باد، ایزد

یکی دیگر از ایزدان ایزدکدهٔ ایران باستان ایزد باد، همکار امشاسپند خرداد است. واژهٔ باد در اوستا به صورت «واتَه» و در پهلوی «وات» آمده است[۵].

در اوستای متأخر[۶] باد با صفت پیروز آمده است. باد هیجدهمین آفرینش هرمزد است[۷]. بُندهش[۸] برداشت ایرانیان از باد راگزارش کرده است: باد مردِ روشن ۱۵ ساله‌ای است که از زمین فراز آفریده‌شده و جامهٔ سبز بر تن و موزهٔ چوبین بر پا دارد و سخت

۱- همان‌جا، ۱/۲۹۰.
۲- آبان‌یشت، جاهای مختلف.
3- I/215-216.
4- Dhalla, Zoroastrian Civilization, 182.
5- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1408-1409.
۶- فروردین‌یشت، بند ۴۷؛ مهریشت، بند ۹؛ رشن‌یشت، بند ۴.
۷- بندهش، ۳۷.
۸- ص ۹۳ به بعد.

دلپذیر و باآیین است و برای مردمان چون جان در بدن می‌ماند. باد زهری راکه اهریمن با زمین و گیاه آمیخته بود، با آب بِرُفت و با این آب دریاهارا فراهم آورد. پس دیوان برآشفتند و باد را آلودند و سستِ و تکه تکه کردند[۱]. از این است که باد در دم و بازدم مردمان و گوسفندان (جانوران) می‌وزد. هر چیزی را نظم زمانه از باد است. از باد است که آب در هوا معلق نمی‌ماند و فرو می‌بارد[۲]. آب را باد به دریا غلتانده است[۳].

دیوان از این همه توانایی باد در خشم می‌شوند و اورا می‌فریبند، تا به این اندیشه بیفتد که کس از او نیرومندتر نیست. آنگاه باد چنان می‌وزد که همهٔ دار و درخت سر راهش را به هوا بلند می‌کند و تاریکی همه جا را فرا می‌گیرد. سرانجام گرشاسپ بر او چیره می‌شود و او را ناگزیر می‌کند که پیمان بندد تا به زیر زمین برود و نگهداری زمین و آسمان راکه هرمزد به او سپرده است بر عهده گیرد[۴].

دیگر نقش حیات‌بخشی ایزد باد این‌که هرمزد به روز رستاخیز برای زنده کردن دیگر بارهٔ مردگان، استخوان را از زمین، خون را از آب، موی را از گیاه و جان را از باد می‌خواهد[۵].

ایزد وایو (هوا) مانندی‌هایی با ایزد باد دارد و به‌گمان این دو ایزد در اصل یکی بوده‌اند. همچنان که وایو، هم ایزد نگهبانِ هوای پاک است و هم دیو مظهر ناپاکی و زیان، از باد نیز به صورت دیو یاد شده است: زمانی که زاده‌شدن زرتشت فرامی‌رسد، اهریمن دیو تب، دیو درد و دیو باد را، هر یک را با ۱۵۰ دیو، برای کشتن زرتشت می‌فرستد و مادر از تب و درد و باد (نفخ) به رنج می‌افتد[۶]. به عبارت دیگر این دو ایزد مظهر زندگی و مرگ‌اند، هم مهربان‌اند هم زیانبار. در بُندهش[۷] می‌آید: باد به هر آینه‌ای می‌وزد. سرد و گرم، چون بر گند گذر کند گَندَگی و چون بر بوی خوش وزد خوشبویی، بر سرد سردی و بر گرم گرمی و بر هر چیز که گذرد گوهر آن چیز را می‌نمایاند. باد هم

۱- نک: تیریشت، همچنین: اپوش.
۲- نیز نک: زادسپرم، فصل ۳، بندهای ۱۰ تا ۱۱.
۳- زادسپرم، فصل ۳، بند ۳۳.
۴- روایت پهلوی، فصل ۱۸، بخش ۶، بندهای ۲۰ تا ۲۲.
۵- بندهش، ۱۴۶.
۶- زادسپرم، فصل ۸، بندهای ۱ تا ۲.
۷- ص ۹۴.

دارای زیر است و هم زبَر.

اصطلاح‌های «غمباد»، «باد مفاصل»، «باد نقرص» و «باد سرخ»، که در حقیقت هیچ ارتباطی با باد ندارند، می‌توانند ناشی از باور به زیانکاری دیو باد باشند.

در گاه‌شماری ایران باستان که هر روزِ ماه نامی برای خود دارد، روز بیست و دوم هر ماه «بادروز» نامیده می‌شود و نگهبانی از این روز با ایزد باد است. این روز را جشنی است به همین نام که از چگونگی آن اطلاعی در دست نیست، الاّگزارش بیرونی[۱] که می‌نویسد، در این جشن در قم و پیرامون آن لهو و لعب می‌کنند و آیین این جشن مانند آیین‌های دیگر عیدها است؛ همچنان که در اصفهان به هنگام نوروز بازار بر پا می‌کنند و آن را کژین می‌خوانند. فرق کژین و جشن بادروز در این است که کژین هفت روز است و این یکی یک روز. در برهان[۲] ایزد باد فرشته‌ای است موکل بر تزویج و نکاح. همچنانکه هر ایزد راگل و گیاهی ویژه است، واترَنگبوی (بادرنگبوی) گیاه ایزد باد است[۳].

هوتُس، آتوسا (آتُسا)

هوتَئسا = هوتئوسا (در پهلوی: هوتُس) همسر گشتاسب (ویشتاسب) کیانی است، که در منابع متأخر خواهر و همسر او خوانده شده است[۴]. این نام در یونانی به صورت آتُسا (آتوسا) درآمده است. امروز در فارسی نیز این نام بیشتر به صورت آتوسا متداول است.

در اوستای متأخر فروهر هوتَئوسای پاکدین ستوده شده است[۵]. از هوتئوسا در رام‌یشت[۶] به صورت «هوتُس دارندهٔ برادران بسیار از خاندان نوذر» یاد شده است.

در حالی که زرتشت، در گات‌ها، بارها از حامی خود ویشتاسب نام برده است، کوچکترین اشاره‌ای به هوتس نمی‌کند. معمولاً، با تکیه بر اوستای متأخر (گِوش یشت) و متن‌های پهلوی، گفته می‌شود، که هوتس پیش از همه به زرتشت گرویده و احتمالاً به

۱- آثارالباقیه، ترجمهٔ فارسی، ۲۹۹. ۲- ۲۰۵/۱.

۳- بندهش، ص ۸۸.

4- Mayrhofer, Iranisches Personennamenbuch, 179; Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1822.

۵- فروردین یشت، بند ۱۳۹. ۶- بند ۳۵.

توصیهٔ او بوده است که شوهرش کی‌گشتاسب دین آورده است. زرتشت در گوش‌یشت[۱]، تنها نیایش می‌کند تا هوتس نیک و شریف به آیین او بگرود و سبب شهرت نیکی شود[۲].

در روایت پهلوی[۳] می‌آید که روان گشتاسب را در بی‌هوشی به بهشت می‌برند و ارجمندیِ پذیرفتن دین را به او می‌نمایند، پس آنگاه وقتی که گشتاسب به هوش می‌آید، به هوتس بانگ می‌زند که زرتشت کجاست تا او دین آورد. زرتشت آن بانگ می‌شنود، پیش می‌رود و گشتاسب دین می‌آورد. از این متن نیز به صراحت برنمی‌آید که هوتس پیش از گشتاسب به زرتشت گرویده بوده باشد. به‌گمان نیاز زرتشت به هوتس، که قطعاً در خاندان شاهی عنصری پرنفوذ بوده، سبب چنین برداشتی شده است. در دینکرد[۴] و زراتشت‌نامه[۵]، هوتس پس از شاه آیین زرتشت را می‌پذیرد[۶]. در هر حال، با این‌که هرگز در گات‌های زرتشت نامی از هوتس نیامده، پیداست که برای پیروان او، اسطورهٔ هوتس، به سبب نامعلومی، به مرور پدید آمده و جان گرفته‌است. هوتس در مقام یکی از نخستین کسانی که به زرتشت ایمان آورده، در آیین زرتشت از جایگاهی ویژه برخوردار است. در گزیده‌های زادسپرم[۷]، هوتس بزرگترین یاور زرتشت خوانده شده‌است.

احتمال یکی‌بودن هوتئوسا یا هوتس اوستا و ادب پهلوی با آتوسای هخامنشیان[۸] اغلب ایران‌شناسان را با خود مشغول داشته است. اگر این دو یکی باشند، آنگاه احتمال یکی بودن پدر داریوش با ویشتاسب، حامی زرتشت، نیز افزایش می‌یابد. با این که تا کنون چیزی به اثبات نرسیده است، گمان می‌رود نقش آتوسای هخامنشیان در پیدایش و پرداخت اسطوره‌وار هوتس، مخصوصاً از نظر نوع ازدواج بی‌تاثیر نبوده باشد. مثلاً در حالی که در اوستا اشاره‌ای به خواهر و برادر بودن هوتس و گشتاسب نشده، در متن‌هایی که فاصلهٔ بیشتری با هخامنشیان گرفته‌اند، چنین امری مطرح شده‌است. گشتاسب در متنِ پهلویِ یادگار زریران[۹] می‌گوید که اگر هم همهٔ پسران، برادران و بزرگانش و خواهر و

۱- بند ۲۶.
۲- نیز نک: ارت‌یشت، بند ۴۵.
۳- فصل ۴۷، بندهای ۲۲ تا ۲۸.
۴- کتاب ۷، فصل ۴، بند ۸۶.
۵- ص ۶۸ تا ۶۹.
6- Jackson, Zoroaster the Prophet of Ancient Iran, 68.
۷- فصل ۳۵، بند ۱۱.
۸- نک: جلد دوم کتاب حاضر.
۹- بند ۶۸.

همسرش هوتس که برایش ۳۰ پسر و دختر آورده‌است کشته شوند، او دین ویژهٔ مزدیسنان را که از هرمزد پذیرفته است از دست نخواهد داد. مُدی در ترجمهٔ یادگار زریران خود عبارت «که مرا خواهر و زن [است]» متن پهلوی را «که او مرا مانند خواهر است و که او همسر من است» ترجمه کرده است، که درست به نظر نمی‌رسد و بی‌درنگ احساس می‌شود که به نوعی مصادرهٔ مطلوب شده‌است. ازدواج با محارم خواه حقیقت داشته باشد و خواه بی‌پایه باشد، هیچ تأثیری در «شخصیت» آیین زرتشت نمی‌تواند داشته‌باشد. هوتس پیش از ظهور زرتشت همسرگشتاسپ بوده‌است و در حالی که از زرتشتی بودن داریوش بی‌خبریم، ازدواج آنان با محارم خود نیز نقشی در آیین زرتشت ندارد[۱].

یوستی[۲] ارتباط میان هوتئوسای اوستا و آتوسای یونانی‌را مخالف قوانین آواشناسی می‌داند، اما بارتلمه[۳] نظر او را رد می‌کند. هرتل[۴]، با تکیه بر یکی‌بودن این دو نام، معتقد بود که ویشتاسپ شوهر هوتس نبود، بلکه پدرِ شوهرش داریوش بود. در واقع هوتس در هیچ جای اوستا با قاطعیت زن ویشتاسپ خوانده نشده است. تنها در رام‌یشت[۵]، هوتس نیایش می‌کند که در خانهٔ گشتاسپ، عزیز و محبوب و خوشایند باشد، و کامروا می‌شود. هرتل این خانه را خانهٔ پدریِ شوهرِ هوتس می‌داند. به عبارت دیگر هوتس نیایش می‌کند تا یکی از پسران گشتاسپ اورا به همسری برگزیند! بعد هرتل می‌نویسد، که بدون تردید این پسرِ گشتاسپ کسی جز داریوش نیست که به قول هرودت با آتوسا ازدواج کرده است. به نظر او با این‌که شاهنشاهی به داریوش می‌رسد، گشتاسپ در راس خاندان می‌ماند و هوتس وارد خانوادهٔ او می‌شود. نظر هرتل با مدارک موجود پذیرفتنی نیست و نیبرگ[۶] تقریبا با خشم و طنز نظر او را مردود می‌شمرد.

هینتس[۷] هوتئوسا را که در پهلوی به صورت هوتس، اشکانی خودوس، عیلامی

۱– نک: پایین‌تر: ازدواج با محارم.

2- Justi, "Micellen zur iranischen Namenkunde", ZDMG, ILIX/684.

۳– همان‌جا.

4- Hertel, Achaemeniden und Kayaniden, , 77-81.

۵– بندهای ۴۵ تا ۳۷.

6- Nyberg, Die Religionen des alten Iran, 358

7- Hinz, Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen, 128.

«او-دو-سَه» و در تاریخ طبری[۱] به صورت خطوس آمده است، «خوش‌فَرْبِهْرانْ» ترجمه می‌کند. تَئوسهَ یعنی «فربه‌ران»[۲].

ابد

ابد و ازل[۳] از واژه‌های مجردی اند که در کمتر زبانی معادل دارند. اندیشیدن به مفهوم‌هایی انتزاعی از این دست به ایرانیان هزاره‌های گم‌شده شخصیتی ویژه می‌بخشد. ابد مفهومی است مجرد در آموزش‌های دینی و فلسفی که به زمانی بی پایان اشاره دارد.
واژهٔ عربی‌شدهٔ ابد، ظاهراً از «اَپاد» یا «اپاذ» پهلوی گرفته شده، که خود از پیشوندِ نفیِ «اَ» و «پاد» به معنی پا و پایان ساخته شده‌است[۴]. مفهوم ابد در جهان‌بینی آیین زرتشت و به ویژه در زروانیسمِ متکی بر این آیین، که زمان را بُنِ هستی می‌داند، از بار دینی-فلسفی ژرفی برخوردار است.

۱- ۷۷۸/۱.

2- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 238; Schmitt, "Medisches und persisches Sprachgut bei Herodot", ZDMG, CXVII/136.

۴۷۲/۳: سرتیپ‌پور، ریشه‌یابی واژه‌های گیلکی، ۲۲.

472/5: Wahrig, Deutsches Wörterbuch, 253.

473/1: Xenophon, Cyropaedia, II, 1. 1.

473/2: Herodot, III/67.

473/3: Xenophon, Cyropaedia, VII, 1. 14; id. Annabasis, I, 10. 12.

473/4: Curtius, III/3.

Bartholomae, Chr., Altiranisches Worterbuch. Berlin, 1961; Houtum-Schindler, A., "Beitrage zum kurdischen Wortschatze", ZDMG, Leipzig, 1884, vol. XXXVIII; Hübschmann, H., Persische Studien, Strassburg, 1895; Nyberg, H. S., A Manual of Pahlavi, Wiesbaden, 1974; Quintus Curtius, tr. J. C. Rolfe, London, 1971, vol. I; Wahrig G., Deutsches Worterbuch, Gutersloh, 1971; Xenophon, Anabasis, tr. H. Feix, Munchen, 1964; id. Cyropaedia, tr. W. Miller, London, 1968, vol. I;

۳- نک: پایین‌تر.

4- van Ess, "Abad", Iranica.

در حالی که در اوستا مستقیما تأکیدی بر نقش زمان نشده، مفهوم ابد در تصویر جهانی پیرنشدنی، نمردنی، نپوسیدنی، جاویدان و بالنده و کامروا، که در آن مردگان دگربار برمی‌خیزند و به زندگی بی‌مرگ ادامه می‌دهند، بازتاب دارد[۱]. در بُندهش[۲] زمان به دو گونهٔ کرانه‌مند و بی‌کرانه (ازلی و ابدی) شناخته شده‌است و زمانِ کرانه‌مند مقطعی است در میان ازل[۳] و ابدِ زمان بی‌کرانه. بر پایه بُندهش، که نویسندهٔ آن سخت دربند زروانیسم بوده و مانند هم‌مسلکان خود از زمان برداشت متفاوتی دارد، زمان کرانه‌مند از زمان بی‌کران آفریده شده‌است. هستی نخست غیر مادی و ازلی است و تنها جایگاه اهورمزدا است، سپس در جریان آفرینش، مادی می‌شود و سرانجام دوباره غیرمادی و ابدی خواهد شد. با به‌پایان رسیدن زمان کرانه‌مند، جهان مادی از حرکت باز می‌ایستد و ابدیت بی‌کرانه آغاز می‌شود.

اَزَل

وقتی که آدمی به مفهوم ابد رسید، بی‌درنگ به ازل نیز خواهد اندیشید، یا برعکس. ازل نیز مفهومی است مجرد در آموزش‌های دینی و فلسفی که به زمانی بی‌آغاز و بی‌کران و روشنی بی‌پایان[۴] اشاره دارد.

واژهٔ عربی شدهٔ ازل ظاهراً از «اَسر» پهلوی گرفته شده که خود از پیشوندِ نفیِ «اَ» و «سَر» به معنی آغاز ساخته شده است[5]. مفهوم ازل در جهان‌بینی آیین زرتشت و به ویژه در زروانیسمِ متکی بر این آیین، که زمان را بُنِ هستی می‌داند، از بار دینی - فلسفی ژرفی برخوردار است. گفتیم که در بُندهش[۶] زمان به دو گونهٔ کرانه‌مند و بی‌کرانه (ازلی و ابدی) شناخته شده است و ازل زمان بی‌آغاز است. بر پایهٔ بُندهش، زمان کرانه‌مند از زمان بی‌کران آفریده شده است. هستی نخست غیر مادی و ازلی است و تنها جایگاه

۱- زامیادیشت، بند ۱۱. ۲- فصل ۱.
۳- = اَسَر = بی آغاز، نک پایین‌تر: ازل.
۴- اَسَر روشْنی = روشنی بی سر، بندهش ایرانی، ت د ۲، ص ۲، سطر ۱۵.
5- Nyberg A Manual of Pahlavi, 31; MacKenzie, A Concise Pahlavi Dictionary, 12; Monnot, Penseurs Musulmans et religion Iraniennes, 152; van Ess, j., "azal", Iranica.
۶- فصل ۱.

اهورمزدایِ «همهٔ آگاه» است؛ سپس در جریان آفرینش، مادی می‌شود و سرانجام دوباره غیر مادی و ابدی خواهد شد.

آلُه (عقاب)

در میان مرغان بلندپرواز شکاری، آله یکی از مهم‌ترین آن‌ها ست، که جا به جا در فرهنگ ایران باستان حضوری افسانه‌ای دارد. با این همه به سبب این عادت ایرانیان که در توصیف جانوران چندان پایبند دقت نیستند، می‌توان این پرنده را در میان پرندگانی چون باز، شاهین، سیمرغ، کَرشِفت، وارِغْنَه و غیره جست. در هر حال، آله مرغ بزرگ و بلند آشیانی از راستهٔ شکاریان است که به سبب بزرگی جثه، تیزبینی و جسارت، هم‌سنگ سیمرغ، جایگاه ویژه‌ای در افسانه‌های اساطیری ایران دارد.

آله در فارسی باستان «اَرْدوفیَه -» و «اَرْدیفیَه -»، در اوستایی «اِرِزیفیَه -» و در پهلوی به صورت «اَرْوا» و «آلوه» آمده است[1]. آله در گویش‌های امروز نیز با مختصر دگرگونی آوایی به چشم می‌خورد: کردی: هَلو[2]، گیلکی: آلُغ[3]، لکی: اَلُ[4]، آلمانی کهن: آرُ[5].

بیشتر فرهنگ‌ها و متن‌های دورهٔ اسلامی آله را با شاهین و عقاب یکی دانسته‌اند. شاهین همان «سَئِنَه» (سینمرغ، سیمرغ = مرغ چینی) در اوستا است و احتمالاً به سبب مانندی‌های این دو، آن‌ها را یکی انگاشته‌اند. بنا بر این مراد از شاهین در حقیقت سیمرغ افسانه‌ای بوده که به مرور به آله اطلاق شده است.

در فرهنگ‌ها و متن‌های دورهٔ اسلامی نیز آله به معنی عقاب آمده است. مستوفی[6] در شرح قلعهٔ الموت می‌نویسد که این نام به معنی آشیانهٔ عقاب از دو واژهٔ «اله» و

1- Hübschmann, Persische Studien, 8; Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 354; Nyberg A Manual of Pahlavi, 14.

2- Hübschmann, Persische Studien, 8; Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 354; Nyberg A Manual of Pahlavi, 14.

۳- سرتیب‌پور، ریشه‌یابی واژه‌های گیلکی، ۲۲.

۴- قابل قیاس با آلمانی: آر (Aar):

5- Wahrig, Deutsches Wörterbuch, 253.

۶- مستوفی، نزهة‌القلوب، ۶۱.

«اموت»[۱] درست شده است. در هر حال نام این قلعه، که به آشیانهٔ عقاب نیز معروف است، در پیوند با آله است.

ویژگی و مقام ارجمند، آله، این مرغ را به صورت نشان ارتش ایران باستان در آورده بود. در این گزینش از نقش وارِغْنَه در بهرام‌یشت و این‌که بهرام ایزد جنگ و پیروزی است، نباید غافل بود. وارِغنه در میان پرندگان، تندترین و در میان بلندپروازان، سبک‌پروازترین است. اوست که سپیده‌دمان، شهپرْآراسته به پرواز درآید و از بامدادان تا شامگاهان به جست‌وجوی خوراک برآید. اوست که در تنگه‌های کوهساران، ستیغ کوه‌ها، ژرفای دره‌ها و بستر رودها و بر شاخساران درختان شهپر می‌کشد[۲].

آله باید که از دیرباز در فرهنگ ایرانی نشان پیروزی بوده باشد. به روایت گزنفن[۳] هنگامی که کورش و پدرش کمبوجیه در راه ماد به مرز ماد رسیدند، آله‌ای را دیدند که در سمت راست اردو آن‌هارا هدایت می‌کند. آن‌ها حضور عقاب را نشان پیروزی تلقی کردند. داریوش نیز پیش از حمله به مقر بردیا حضور هفت جفت آله را در دیدرس خود به فال نیک گرفته و در تصمیم خود راسخ شده بود[۴]. بی‌گمان تسلط بر محیط ناشی از بلندپروازی و همچنین هشیاری و تیزبینی آله یکی از علل گزینش این پرنده برای نشان پرچم ارتش ایران باستان بوده است. در زمان کورش درفش پادشاهی ایران آله زرینی بود با بال‌های گشوده[۵]. به هنگام جنگ داریوش سوم با اسکندر نیز نشان پرچم ایران آله و به عبارت دیگر عقاب شهپر گشوده‌ای زرین بوده است[۶].

پس از سقوط هخامنشیان، اسکندر آله را نقش سکهٔ پادشاهی خود کرد و از طریق یونان، آلهٔ درفش ایرانی به کشورهای اروپایی و مصر راه یافت و تا به امروز هنوز آله ارتش ایران باستان، غالب‌ترین نقش پرچم‌های بسیاری از کشورهای جهان است[۷].

۱– آموت: آشیانهٔ جانوران شکاری (برهان، ۱/۶۱).

۲– بهرام‌یشت، بندهای ۱۹ تا ۲۱.

3- Xenophon, Cyropaedia, II, 1. 1.

4- Herodot, III/67.

5- Xenophon, Cyropaedia, VII, 1. 14; id. Annabasis, I, 10. 12.

6- Curtius, III/3.

۷– نک: پورداوود، فرهنگ ایران باستان، ۳۰۱.

به گمان، قدیم‌ترین شکل مکتوب آله در کارنامهٔ اردشیر بابکان[۱] آمده باشد. آن‌جا که اردشیر از نخجیر به خانه باز می‌گردد و همسرش [دختر اردوان پنجم] نوشابه‌ای آمیخته به زهر به او می‌دهد و ناگاه آذر فَرْنَبَغ، به پیکر یک «آلوه» سرخ، بال بر پیاله می‌کوبد و آن زهر فرو می‌ریزد. داستانی که بارها در داستان‌ها و ادب فارسی تکرار شده است و حتی در داستان‌های عامیانه مردم «موضوع» جاافتاده‌ای است. در بُندهش[۲] نیز به آلوه در شمار پرندگان اشاره شده است.

سپیتْمان (سْپیتامان، اسْپیتْمان)

دربارهٔ زرتشت، جز آنچه از گات‌ها، جسته و گریخته دستگیرمان می‌شود، هیچ نمی‌دانیم. نام خانوادگی او باید سپیتمان باشد. این نام از «سْپیتامَه»، نام نیای نهم و روایی زرتشت و پسوند «ان» درست شده‌است[۳]. سپیتمان را یوستی[۴] سپیدمنش ترجمه کرده است[۵].

سپیتمان به صورت سپیتام و سپیتامانو نیز آمده است. این نام را نویسندگان اسلامی به صورت‌های گوناگون ثبت کرده‌اند. ابن ندیم[۶]: زردشت بن اسپتمان؛ طبری[۷]: زرداشت ابن اسفیمان[۸]؛ همو[۹]: سفمان؛ ابن اثیر[۱۰]: سقیمان [سفیمان] مسعودی[۱۱]: اسبیمان. در نوشته‌های این نویسندگان منظور از «پسر»، «خلف» است.

در اوستا علاوه بر پَئوروچیستا (پوروچیستا)[۱۲]، کوچک‌ترین دختر زرتشت، مدیوماه، پسر عموی او نیز از خاندان سپیتمان است[۱۳]. یک‌بار نیز در فروردین‌یشت[۱۴] فروهر پاکدینی ناشناخته به‌نام ثریمیثْوَنت سپیتمان ستوده شده است، که باید از خاندان

۱- فصل ۹، بند ۱۱.
۲- ص ۷۹.
3- Justi, Iranisches Namenbuch, 309; id. Handbuch der Zendsprache, 304; Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1624.
4- Iranisches Namenbuch, 310.
۵- نیز نک: Jackson, Zoroaster, The Prophet of Ancient Iran, 13.
۶- الفهرست، ۱۲، ۲۱.
۷- ۶۷۶/۱.
۸- شاید در اصل به صورت اسفیتمان.
۹- ۶۸۲/۳.
۱۰- کامل، ۱۸۱/۶.
۱۱- مروج‌الذهب، ۲۵۲/۱.
۱۲- گات‌ها، یسنا ۵۳، بند ۳.
۱۳- گات‌ها، یسنا ۵۱، بند ۱۹.
۱۴- بند ۹۸.

زردتشت بوده باشد.

در بُندهش[1] زرتشت پسر پیترَسپ، پسر هَئِچت اسپ، پسر چاشْنوش، پسر پیترسپ، پسر اَرغیدارشن، پسر هریتار، پسر سپیتمان یا اسپیتمان آمده است. در روایت بُندهش، که معلوم نیست با تکیه بر چه منبعی نوشته شده‌است، از بستگان زرتشت نیز نام برده شده است.

از زرتشت سه پسر و سه دختر زاده شد. پسران: ایسَدواسْتْرَه (با تکیه بر یوستی)، اوروَتَتِ نر و وُروچهر. ایسَدواسْتْرَه آثرون (موبد موبدان) بود و در یک‌صد سالگی دین درگذشت. وُروچهر، ارتشتار و سپاه سالارِ پشیوتن؛ و اوروَتَتِ نر، واستریوش و سرورِ وَرِ جَمْکَرد بود. و دختران: فرین، سْریت و پوروچیستا.

در متن‌های مزدیسنان گاهی سپیتمان پیش از نام زرتشت و زمانی پس از نام او می‌آید و هر جا به صورت تنها نوشته می‌شود (۷ بار در گات‌ها)، مراد زرتشت است.

اَباختران

ستارگان در فرهنگ ایران باستان از اهمیت تعیین کننده‌ای برخوردارند. بدون شک نقش طبیعت فلات ایران و چشم‌انداز باز و گستردهٔ آسمان را نباید نادیده گرفت. طبیعی‌است که در سرزمین‌های همیشه‌ابری و بارانی، نمی‌توان به اندازهٔ ایران به ستارگان نگاه کرد و به آن‌ها خیره ماند و متحیر شد. ایرانیان از نخستین قوم‌هایی‌اند که با ستارگان نگارگری کردند و صورت فلکی ساختند و از گردش و چرخش ستارگان در شگفت شدند. با تیریشت می‌توان به برداشت ایرانیان باستان از ستارگان و غوغای درخشانِ شبانهٔ آن‌ها نزدیک شد و به یکی از علل علاقهٔ ایرانیان به نجوم پی برد. زرتشت در گات‌ها[2] شگفت زده از اهورمزدا می‌پرسد:

> [اگر تو نه، پس] کیست که به خورشید و ستارگان راه [گردش و چرخش] بخشیده است؟ به نیروی چه کسی ماه بالا می‌آید و دوباره می‌کاهد؟ چه کسی زمین را نگه داشته و مانع فروافتادن سپهر شده است؟ کیست که آب و گیاه را آفریده است و به باد و ابر تندی و تیزی داده است؟ آفریدگار منش نیک کیست؟ [اگر تو نه، پس] کدام استاد روشنایی و تاریکی و خواب و بیداری را آفریده است؟ چه کسی بامداد و نیمروز و شب را به وجود آورده است تا

۱- ص ۱۵۲.

۲- یسنا ۴۴، بندهای ۳ تا ۵.

فرزانگان را عهد و پیمان در یاد بماند؟

در تیریشت، شهر آسمان، شهری است با راه‌ها و اسبریس‌های با شکوهی که نه در روی زمین یافت می‌شوند و نه در خیال افسانه‌پردازان.

هنگامی که سیارات در ادب پهلوی اَباختران خوانده مـی‌شوند، پـیداست کـه ایـن اصطلاح در دانشی کهن و نجومی کاربرد داشته و فقط مخلوق ذهن نویسندهٔ بُندهش[۱] نیست: سیاره را از این روی اَباختر می‌گویند که اختر نیست. ستیز ابـاختران بـا اخـتران (ثوابت) و افسانه‌های در پیوند با اینان در ادبیات ایران باستان حاملِ نخستین برخوردها وبرداشت‌های ایرانیان باستان با دنیای ستارگان است. هرمزد برای آفریدن روشنایی، پیش از ماه و خورشید، نخست ستارگان اختری و نااختری (اباختران) را آفرید[۲].

از اباختر در اوستا، به صورت اپاختَرَه و اپاخِذرَه به معنی «پشت سر»، مفهوم «شمال» برداشت می‌شود. ایرانیان شرقی، جهت را با جنوب می‌سنجیدند و از این روی جنوب را «فَرَتَرَه»[۳] (= آنچه در جلو است) می‌خواندند و به «شمال» اباختر[۴]، یعنی «آنچه در پشت سر است» می‌گفتند[۵] یوستی[۶] با ترجمهٔ اباختر به «بی ستاره»[۷] به معنی «شمال» مـی‌رسد. همین واژه در پهلوی به صورت اپاختر و اباختر به معنی شمال و ستارهٔ سیّار[۸] آمده و در فارسی از آن به صورت «باختر»، هم به معنی شرق و هم غرب استفاده شده است[۹].

این جابه‌جایی از این روی پیش آمده‌است که هندیان جهت را با شرق می‌سنجیدند[۱۰].

۱- ص ۵۹.

۲- بندهش، ۴۳، نیز نک:

Henning "An Astronomical Chapter of the Bundahishn", Acta Iranica, IX (II) / 95-114.

۳- آنچه در جلو است.

۴- آنچه در پشت سر است.

5- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 79-80; Hübschmann, "Iranica", ZDMG, XXXVIII/428.

6- Justi, Handbuch der Zendsprache, 24.

۷- آن‌جا که ستارگان فرو می‌روند؟

8- MacKenzie, A Consice Pahlavi Dictionary, 2; Nyberg, A Manual of Pahlavi, II/25.

۹- نک: نیبرگ، همان‌جا؛ معین، برهان قاطع، ۲۰۴، حاشیهٔ ۲.

10- Bartholomae, "Randbemerkungen zu Fr. Spiegel's <Die arische Periode und ihre Zustände>", ZDMG, XLII/154.

بارتلمه[۱] بر خلاف یوستی[۲] تجزیهٔ اپاختر پهلوی را به «اَپَه» و «اختر» نادرست می‌خواند و آن را ترکیب «اَپ» و «اختر» به معنی شمال و «اوپه» و «اختر» به معنی سیاره[۳] می‌داند[۴].

با تأکیدی که در اوستای متأخر[۵] بر «بدی» شمال می‌شود، باید که ریشه‌های این باور را در زمان‌هایی دورتر از زمان ادبیات پهلوی جست. در اردیبهشت یشت[۶] خواسته می‌شود که دروغ در اپاختر گم شود تا راستی را نابود نسازد[۷]. دروغ در وندیداد[۸] به پیکر پلیدترین حشرات و اهریمن مرگ‌آفرین که سالار دیوان است از اباختر می‌آید[۹]. در گزیده‌های زادسپرم[۱۰] اباختر، سپاهبد اهریمن برای ایجاد خطر است.

در ادب پهلوی ستارگان به دو دستهٔ هرمزدی و اهریمنی تقسیم می‌شوند. اختران یا ثوابت به خاطر سکون و آرامششان هرمزدی‌اند و اباختران یا سیارات، به سبب هرزگی و ناآرامیشان در فضا، اهریمنی[۱۱]. ماه و خورشید و همهٔ ستارگان تا پدیدار شدن اهریمن ثابت و بی‌حرکت بودند و روزگار به پاکی می‌گذشت و همه جا نیمروز بود، اما با آمدن اهریمن [برخی] به حرکت درآمدند و تا فرجام از حرکت باز نایستند[۱۲].

ایرانیان نیز مانند یونانیان به وجود هفت اباختر قائل بودند: هرمزد (مشتری)، کیوان (زحل)، بهرام (مریخ)، ناهید (زهره)، تیر (عُطارِد)، ماه سیاه یا ماه اباختری و خورشید سیاه یا مهر اباختری.

اباختران بر خلاف گوهر اهریمنی‌شان نام‌هایی ایزدی دارند. برخی[۱۳] برگزیدن این نام‌ها را حاصل نفوذ فرهنگ و نجوم بابلی‌ها، که سیارات را خدا می‌انگاشتند، می‌دانند، اما با توجه به کهن‌بودن باور ایرانیان به نقش ستارگان، این برداشت و اصولاً تأثیرپذیری

1- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 80.

۲- همان‌جا.

۳- چیزی که در صورت‌های فلکی قرار دارد.

4- Hübschmann, "Iranica", ZDMG, XXXVIII/428; Bartholomae, "Arisches", ZDMG, XLIII/670.

۵- اردیبهشت یشت، بندهای ۹، ۱۶ تا ۷؛ خردادیشت، بند ۸.

۶- بند ۹.

۷- نیز نک: خرده‌اوستا، سروش باژ، بند ۳.

۸- فرگرد ۷، بند ۲.

۹- نک: فرگرد ۱۹، بند ۱؛ نیز نک: مینوی خرد، فصل ۴۹، بندهای ۱۵ تا ۱۷.

۱۰- فصل ۳۴، بند ۳۰.

۱۱- بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۲۶.

۱۲- بندهش، ۴۴ تا ۴۵.

۱۳- برای نمونه: بهار، همان‌جا.

ایرانیان از بابلیان نیاز به دلیل قانع کننده‌ای دارد. از سوی دیگر باور به نقش ستارگان، در هر جای دیگر جهان، بدون تاثیرپذیری از جایی دیگر امری عادی است.

در اساطیر ایران هریک از هفت اباختر، سپاهبدِ ستیز و نبرد با یکی از اختران است: هرمزد اباختری با هفتورنگ که سپاهبد شمال است؛ کیوان که سپاهبدان سپاهبدِ اباختران است، با میخِ میانِ آسمان که سپاهبدانْ‌سپاهبد است؛ بهرام با وَنَند، که سپاهبد خاوران است؛ ناهید با سَدویس (سهیل)، که سپاهبد نیمروز است تیر با تشتر، که سپاهبد خراسان است؛ و گوزَهر و موش‌پریِ دنب‌دار[1] با خورشید و ماه[2].

بدون تردید این نبردها در شکل‌گیری افسانه‌های اساطیری و همچنین صور فلکی برای ایرانیان باستان نقش بسیار مهمی داشته‌اند. آن‌ها گمان می‌کردند که پیدایش خسوف و کسوف به این خاطر است که ماه سیاه و خورشید یا مهر سیاه خود را میان خورشید و ماه از یک‌سو و زمین از سوی دیگر قرار می‌دهند[3]. نبرد تیر با تشتر یکی از نمونه‌های زیبای برداشت ایرانیان از نبرد اباختران با اختران است[4].

اباختران همهٔ نظام زمان را، که مربوط به اختران است می‌آشوبند و فراز و فرود می‌آورند و این روشنی که در آنان است روشنی هرمزدی است، تا به سبب پوشش روشن، گناه کم کنند و دیگر این‌که مردم از دیدنشان نترسند[5]. از هفت اباختر در متن‌های فارسی با نام‌های گوناگونی یاد شده است. بار معنای این نام‌ها مارا به برداشت پیشینیان از هفت اباختر نزدیک می‌کند. از آن جمله‌اند: هفت آسمان، هفت آسیا، هفت آینه، هفت اختان، هفت اختر، هفت اختران، هفت اژدها، هفت انجم، هفت بام، هفت بانو، هفت پدر، هفت پیروزه کاخ، هفت پیکر، هفت تابنده، هفت چراغ، هفت چرخ، هفت چشم چرخ، هفت چشم خَراس، هفت خاتون، هفت خدنگ، هفت خَراس، هفت خرگاه، هفت خواهران، هفت دختر خضرا، هفت در، هفت رخشان، هفت سالار، هفت سلطان،

۱- ماه و مهر اباختری. ۲- بندهش، ۵۶، ۵۸.
۳- نک: بهار، همان‌جا، ۶۲، پانویس ۲۴. بهار نمی‌نویسد که ایرانیان خود چنین گمان می‌کردند، یا که این گمان را از بابلی‌ها آموخته‌بودند!
۴- دربارهٔ نبرد اباختران با اختران نک: زادسپرم، فصل ۲.
۵- بندهش، ۵۹.

هفت شمع، هفت عروس، هفت محراب فلک، هفت محیط، هفت مرکب، هفت مشعبد، هفت مشعله، هفت مهرهٔ زرین، هفت نژاد فلک، هفت نقطه، و هفت هندو[1].

اختران

ستارهٔ ثابت در ادب پهلوی که از آن در ستاره‌شناسی، برج [اخترکَدَک = اخترکده] یا صورت فلکیِ منطقةالبروج هم برداشت می‌شود، با عدد ۱۲ به‌کار رفته است[2].

با این‌که هیچ سندی مبنی بر یکی‌بودن دو واژهٔ «اختر» و «سْتَر» (ستاره) در دست نیست، به ظن بسیار قوی صورت «اختر»، با تبدیل به‌قاعدهٔ حرف «س» به «خ» در «سْتَر» یا «اَسْتَر»[3] اوستایی به وجود آمده است. توجه به «تَرا» در سانسکریت نیز دارای اهمیت است[4]. البته وجود واژهٔ «ستارک»[5] در پهلوی کمی اتخاذ تصمیم نهایی را دشوار می‌کند. مگر این‌که بپذیریم که این واژه به صورت «اختر»، شاید به همراه پسوند یا یک مضاف، بیشتر در ستاره‌شناسی و به معنی «برج»، شاید به صورت «اخترکدک» (اخترخانه) به معنای جایگاه ثوابت (صورت فلکی)، کاربرد داشته است.

رازی[6] نیز در سال ۴۶۶ هجری از اصطلاح «خانه» استفاده می‌کند. در بُندهش از «کدک» همان برداشتی می‌شود که در علم احکام نجوم آمده[7]. همان‌جا در فصل ۷ آمده است که «اباختران در سپهر به دوازده کدهٔ اختران‌اند»[8]. بیرونی «اَخَروینیک» را در زبان خوارزمی به معنی ستاره‌بین و اختر را منزلی از منازل قمر آورده است[9].

اختر در پهلوی اشکانی نیز به صورت اخَروَزَن (برج) آمده است. به همین اصطلاح در سغدی به صورت «انخَروزن» برمی‌خوریم که قابل مقایسه با «اخَر-» خوارزمی در آثارالباقیه است. بنابراین، این گمان که در «اخروینیک» بیرونی حرف «ت» از قلم

۱- فرهنگ آنندراج؛ لغت‌نامهٔ دهخدا؛ فرهنگ معین.

۲- نک: تفضلی، واژه‌نامهٔ مینوی خرد، ۱؛ بهار، واژه‌نامهٔ بندهش، ۱۱؛
MacKenzie, A Concise Pahlavi Dictionary, 14; Nyberg, A Manual of Pahlavi, II/39, 69.

3- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 1598-1599.

4- Pokorny, Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, 1027.

5- Nyberg, A Manual of Pahlavi, II/180.

۶- روضةالمنجمین، ۵۱.

۷- بهار، واژه نامهٔ بندهش، ۲۳۲.

۸- ص ۵۹.

۹- آثارالباقیه، ۲۳۸.

نسّاخان افتاده باشد غیرمحتمل به نظر می‌رسد.

خواه اختر و ستاره هم‌ریشه باشند و خواه نه، یکی بودن واژهٔ ستاره تقریباً در همهٔ زبان‌های هندواروپایی با تغییری ناچیز[1] حکایت از قدمت توجه انسان به آسمان و اختران دارد. ستیز اباختران (سیارات) با اختران (ثوابت) و افسانه‌های مربوط به آن‌ها در ادب و گیهان‌شناسی ایران باستان نشان‌دهندهٔ نخستین برداشت‌های ایرانیان باستان از جهان ستارگان به معنی عام کلمه است. بایدکه آسمان با ستارگانش از دیرباز توجه آریاییان و ایرانیان را به خود جلب کرده باشد، که داریوش و دیگر شاهان هخامنشی اغلب در یاد از اهورمزدا به آفرینش آسمان اشاره می‌کنند. در گات‌ها، کهن‌ترین سند مکتوب ایرانی، زرتشت از ستارگان سخن می‌گوید[2].

هرمزد برای آفریدن روشنایی نخست ستارگان اختری و نااختری (اباختران) را آفرید، سپس ماه و خورشید را[3]. به نوشتهٔ بُندهش[4] اختران پدیدآورندهٔ ۱۲ صورت فلکی‌اند: بره، گاو، دو پیکر، خرچنگ، شیر، خوشه، ترازو، کژدم، نیمَسب (کمان)، بز، دلو و ماهی. در حالی که این صور فلکی در بُندهش ایرانی[5] با فاصله‌های مساوی، در منازل ۲۷ گانهٔ قمر جای دارند، در بُندهش هندی تعداد[6] اینَ منازل ۲۸ آمده است[7].

بُندهش[8] سپهر را با سال همانند می‌داند. ۱۲ ماه برای ۱۲ اختر و هر اختر مانند ماه، که ۳۰ شبانه روز دارد، ۳۰ درجه است. در روایت پهلوی[9] از زمین تا ستاره‌پایه، هَمِستَگان (برزخ) است، که ستاره‌پایه است، از ستاره‌پایه تا خورشیدپایه بهشت است، که در خورشیدپایه جای دارد و بالأخره از خورشیدپایه تا به آسمان، روشنی بی‌کران (عرش اعلی) است و برای حرکت ستارگان ۹۰ روزن به خاور است و ۹۰ روزن به باختر

۱- مانند یونانی: آشتِر، انگلیسی: سْتار و آلمانی: شْترن. نک:

Mayrhofer, Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, 512.

۲- یسنا ۴۴، بندهای ۳ تا ۴.

۳- بندهش، ۴۳؛ نیز نک:

Henning, "An Astronomical Chapter of the Bundahishn", Acta Iranica, IX(II)/95-114.

۴- همان‌جا.

۵- ص ۴۳.

۶- ص ۷۸.

۷- نیز نک: بندهش، ترجمهٔ یوستی،.

۸- ص ۴۴.

۹- فصل ۶۵، بندهای ۱ تا۳.

و ستارگان از این روزن‌ها با گردونه‌ای که اسب آن را می‌کشد در آمدوشدند. جوهر و عَرَض آب، زمین و گیاه در ستاره‌پایه آفریده شده‌است و ستارگان هر یک به بزرگی خانه‌اند.

در ادب پهلوی ستارگان به دو دستهٔ هرمزدی و اهریمنی تقسیم می‌شوند. اختران یا ثوابت به خاطر سکون و آرامششان هرمزی‌اند و اباختران یا سیارات، به سبب هرزگی و ناآرامیشان در فضا، اهریمنی[1]. ماه و خورشید و همهٔ ستارگان تا پدیدار شدن اهریمن ثابت و بی‌حرکت بودند و روزگار به پاکی می‌گذشت و همه جا نیمروز بود، اما با آمدن اهریمن [برخی] به حرکت درآمدند و تا فرجام از حرکت باز نایستند[2]. اباختران همهٔ نظام زمان را که به اختران است می‌آشوبند و فراز و فرود می‌آورند[3].

به باور زمان تألیف بُندهش هر اختر [کدک] یا برجی ٦ ملیون و ۴ صد و ۸۰ هزار ستاره خُرد، یاور دارد[4] که اگر این تعداد را به ۱۲ اختر [کدک] ضرب کنیم، ۷۷ ملیون و ۷٦۰ هزار می‌شود؛ البته به جز آن بی‌شمار ستارگان دیگری که به یاری این اختران ایستند. برای این اختران ۴ سپاهبد در ۴ سوی گمارده شده و سپاهبدی دیگر براین ۴ سپاهبدان و همچنین بی‌شماری ستارهٔ نامبردار برای یاری و زوررسانیدن به اختران. سپاهبدان عبارتند از: تشتَرسپاهبد شرق، سَدویس[5] هشتمین ستارهٔ درخشان در کلب اصغر سپاهبد نیمروز، وَنَنْد سپاهبد غرب[6]، هفتورنگ[7] سپاهبد شمال و میخگاه[8] که میخ میان آسمانش خوانند، سپاهبدان سپاهبد آسمان.

هفتورنگ را از این روی چنین می‌خوانند که از هفت کشور، از هر کشوری بندی به او پیوسته است. بهار[9] سپاهبدان آسمان را ۴ ستارهٔ قدر اول آسمان نیم‌کرهٔ شمالی می‌داند، که به تقریب قدر چنین‌اند: تشتر برابر شعرای یمانی (ستارهٔ باران)، سَدویس برابر سهیل، هفتورنگ برابر سماک رامح، وَنَند برابر نسر واقع و میخگاه برابر ستارهٔ قطبی یا

۱- بهار، همان‌جا، ۲٦.
۲- بندهش، ۴۴ تا ۴۵.
۳- بندهش، ۵۵.
۴- بندهش، همان‌جا.
۵- دارندهٔ ۱۰۰ منزل یا ۱۰۰ بنده = شعرای شامی یا ثریا یا دبران؛
Darmesteter, Zend-Avesta, II/417.
۶- در بندهش هندی، فصل ۲، بند ۱۰، سپاهبد نیمروز.
۷- دارندهٔ ۷ رنگ یا نشان = بنات النعش.
۸- وتدالسماء.
۹- پانویس ۵ از بخش ۳ ترجمهٔ بندهش.

جَدْی که همهٔ ثوابت به ظاهر برگرد او می‌گردند و از همین روی سپاهبدان سپاهبد است؛ پارَند و مزده‌داده نیز از سرداران نواحی‌اند.

به گزارش بُندهش[۱] اخترشماران این ستارگان را «اَوِیابانَک» (نابیابانی) می‌خوانند. اصطلاح «نابیابانی» در فارسی مبدل به «بیابانی» شده است، زیرا که به قول بیرونی[۲] گم‌شدگان به کمک بیابانی‌ها راه خودرا در دریا و بیابان باز می‌یابند. در ادبیات پهلوی سیارات را به سبب مسیر نامنظمشان اهریمنی و سرگردان می‌دانستند و ثوابت را به سبب مسیر دایروی به دور ستارهٔ قطبی نابیابانی می‌نامیدند.

سدویس یکی از فرشتگان موکل بر آب است و یکی از وظایف این ستارهٔ باران‌ساز تقسیم آب است. در اوستای متأخر[۳] فروهرها ستارهٔ سدویس را به گردش می‌آورند تا باران بباراند و گیاهان را برویاند، برای نگهداری انسان و حیوان برای نگهداری سرزمین‌های ایران.

وَنَند که ظاهراً یکی از ستارگان نسرالواقع است، در ادبیات مزدیسنی کشندهٔ خرفستران است. در کوتاه‌ترین یشت اوستا، که ونندیشت نامیده می‌شود و یک بند بیش نیست، ستارهٔ مزدا آفریدهٔ ونندِ نیرومند و درمان‌بخش و پایدار در ستیزهٔ با خرفستران زشت اهریمنی ستوده شده است[۴].

هفتورنگ در سپاهبدی شمال در جایی قرار دارد که کُنام دیوان و پریان است و در آیین مزدیسنا شوم شمرده شده‌است. در اوستا[۵] از سه اختر تیشتر، ونند و هفتورنگ در مقام حامل نطفهٔ آب، زمین و گیاه نام برده شده‌است. به جایگاه اختران در گیهان‌شناسی مزدیسنا و آیین زروان توجه ویژه‌ای شده است. به نظر هنینگ[۶] ایرانیان در اصل به وجود ۴ آسمان قایل بودند: سپهر اختران، ماه‌پایه، خورشیدپایه و بهشت، که گاه ابرپایه نیز به آن افزوده می‌شده‌است، اما بعد به سبب نفوذ نجوم بابلی اعتقاد به هفت آسمان به

۱– ص ۴۴.
۲– التفهیم، ۶۰.
۳– فروردین یشت، بند ۴۳.
۴– نک: پورداوود، فرهنگ ایران باستان، ۱۹۰.
۵– سی روزه، بند ۱۳.
6- Henning, "An Astronomical Chapter of the Bundahishn", Acta Iranica, IX(II)/105.

وجود آمد: ابرپایه، سپهر اختران، سپهر ستارگان نیامیزنده، ماه‌پایه، خورشیدپایه، گاه امشاسپندان و هفتم روشنی بیکران.

در بُندهش[1] سپهر اختران چون چرخه‌ای نهاده شده‌است که در دوران آمیختگی به حرکت ایستند؛ بر فراز ایشان ستارگان نیامیزنده قرار دارند که چون اهریمن رسد، به نبرد اورا سپوزند و نگذارند به بالاتر بیامیزد. اهورمزدا، برای تمییز پاکی از آمیختگی، جوهر رزم خویش را بر سپاهبدان اختران گمارد؛ و اختران نیامیزنده از این روی چنین خوانده می‌شوند که چون اهریمن آمد با او در نیامیختند. اخترشماران سپهر اختران نیامیزنده را سپهرِ زبَرِ سپهر می‌خوانند؛ ماه گوسفندتخمه بالای اختران نیامیزنده آفریده شده و خورشید تیزاسب بالای آن؛ اهورمزدا ماه و خورشید را به سالاری اخترانِ آمیخته و نیامیخته گمارد که آنان را بند به خورشید و ماه است.

در بُندهش[2] اشاره به اندازه و بزرگی ستارگان (اختران) نیز دارای اهمیت است و نشان‌دهندهٔ برداشت اخترشناسان از بزرگی اختران: از آنان، آن که بزرگ‌تر است، همچندِ خانه‌ای سنگی است، آن که میانه است، همچندِ چرخه‌ای درشت است، آن که کوچکتر است، همچندِ سَرِ گاو خانگی است، ماه به اندازهٔ اسبریسی به بزرگی دو فرسنگ و بالاخره خورشید به اندازهٔ ایرانویج است. اباختران همهٔ نظام زمان راکه به اختران است می‌آشوبند و فراز و فرود می‌آورند[3]. هرمزد اباختری با هفتورنگ (دب اکبر) که سپاهبد اختریِ شمال است در ستیز است؛ کیوان که سپاهبدان سپاهبد اباختران است با میخ میان آسمان که سپاهبدان سپاهبد اختران است؛ بهرام با وَنَند که سپاهبد اختری خاوران است؛ ناهید با سَدویس (سهیل) که سپاهبد اختری نیمروز است، تیر با تیشتر که سپاهبد اختری خراسان است و گوزَهر و موش‌پریِ دنب‌دار[4] با خورشید و ماه[5]. بدون تردید این نبردها در شکل‌گیری افسانه‌های اساطیری و همچنین صور فلکی برای ایرانیان باستان نقش بسیار مهمی داشته‌اند. آن‌ها گمان می‌کردند که پیدایش خسوف و کسوف به این خاطر است که ماهِ سیاه و خورشید یا مهرِ سیاه خودرا میان خورشید و ماه از یک‌سو و زمین از

۱- ص ۵۷ بعد.

۲- بندهش، ۴۴.

۳- ص ۵۹.

۴- ماه و مهر اباختری.

۵- بندهش، ۵۶، ۵۸.

سوی دیگر قرار می‌دهند[1].

بررسی هنینگ دربارهٔ نام اختران سپاهبد یکی از بهترین تحقیقاتی است که در این زمینه انجام گرفته است[2]. در نبردِ ده‌گانهٔ آفریدگان گیتی، برای مقابلهٔ با اهریمن، نبرد هشتم نبرد اختران با اباختران دروج بود[3]. نبرد تیر با تشتر یکی از نمونه‌های زیبای برداشت ایرانیان از نبرد اباختران با اختران است[4].

فصل ۴ شکَنْدگُمانیک نیز دربرگیرندهٔ برداشت خاصی از جهان ستارگان به طور عام است و برای یک بررسی جامع تر از اختران ـ مخصوصاً برای سده‌های نخست اسلامی ـ خالی از فایده نیست.

فصل ۴۸ مینویِ خرد تصویر روشنی دارد از تصور ایرانیان باستان از پهنهٔ آسمان: تشتر، مهتر، بهتر، ارجمندتر و فرهمندترینِ اختران است و همهٔ بهره‌مندی و رفاه جهان از او است؛ و ستارهٔ [اختر] آب‌چهره برای افزایش آب، ستارهٔ زمین‌چهره برای افزایش زمین، ستارهٔ گیاه‌چهره برای افزایش گیاه، ستارهٔ گوسفندچهره برای افزایش گوسفند و ستارهٔ آب و زمین و گیاه و گوسفندچهره برای افزایش نژاد مردمان آفریده شده‌اند؛ و ستارهٔ وَنَنْد درگذرهای البرز، آن‌جاکه گذرِ دیوان و پریان و دروجان است گمارده شده است تا اینان راه و گذر خورشید و ماه و ستارگان را نتوانند ببرند و بشکنند؛ و ستارهٔ هفتورنگ با ۹۹۹۹۹ فروهر مقدسان، برای باز داشتن ۹۹۹۹۹ دیو و دروج و پری و جادوگری که با سپهر و اختران در ستیزند، در دروازهٔ دوزخ گمارده شده است. حرکت هفتورنگ در پیرامون دوزخ است و کار عمده‌اش این است که ۱۲ خانهٔ بروج را برای آمدوشدِ درستِ آن‌ها در دست دارد و آن ۱۲ برج به یاری هفتورنگ است که حرکت می‌کنند و هر اختری که به البرز می‌رسد پشت به هفتورنگ دارد و پناه از هفتورنگ می‌خواهد؛ و اختران بی‌شمار دیگری فروهر موجودات گیتی‌اند، چون همهٔ آفریدگان

۱– بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۶۲، پانویس ۲۴.

2- Henning, "An Astronomical Chapter of the Bundahishn", Acta Iranica, IX(II)/239-248.

۳– بندهش، ۶۶ تا ۶۷.

۴– دربارهٔ نبرد اباختران با اختران نک: زادسپرم، فصل ۲.

اهورمزدا ـ خواه زاینده و خواه روینده ـ متناسب با گوهر خویش فروهری دارند[۱].

هنوز هم در باور مردم هر کسی را ستاره‌ای است در آسمان. در بُندهش[۲] اختران، آب‌سرشت، زمین‌سرشت و گیاه‌سرشت‌اند. آب‌سرشتان عبارتند از تشتر، تریشگ[۳]، پدیسپر، پیش‌پرویز و هفت ستاره که پرویز خوانند؛ زمین‌سرشتان هفتورنگ و میخ میان آسمان‌اند و دیگر ستارگان گیاه‌سرشتند.

ابونصر قمی[۴] به نوع دیگری از اختران اشاره می‌کند که با توجه به زمان تالیف (۳۶۵ هجری)، بسیار جالب توجه است: ستارگان دیگری وجود دارند که حقیقتشان پیدا نیست؛ زیرا این ستارگان بخارهای خشکی هستند که از زمین برمی‌خیزند و تا جایگاه آتش بالا می‌روند و مانند «استاره» به نظر می‌آیند و چون جایگاهشان به زمین نزدیک است متلاشی می‌شوند و از میان می‌روند.

افسانهٔ آفریش ستارگان به طور عام و نبرد اختران با اباختران و تقسیم ستارگان به دو گروه هرمزدی و اهریمنی در ادب پهلوی، خواه ریشهٔ آریایی داشته باشد و خواه بابلی[۵]، پس از اسلام قرن‌ها اخترشناسان ایرانی و اسلامی را زیر نفوذ خود با خود مشغول داشته است و قرن‌ها چنین گمان رفته است که ستارگان با نحوست و شگون خود سرنوشت انسان‌ها را مستقیم و غیرمستقیم رقم می‌زنند. به نظر بویس[۶] بابلیان بر این باور بودند که جرم‌های آسمانی خدایانی هستند که آگاهانه و به طور مستقیم بر آدمیان اثر می‌گذارند. آنان فکر می‌کردند چون حرکات اختران و اباختران روندی منظم و تکراری دارند، پس رویدادهای روی زمین نیز به وسیلهٔ آنان اداره می‌شود و پیوندی تنگاتنگ با گردش و چرخش آنان دارد[۷].

در قلمرو فرهنگ ایرانی پیدایش زروانیسم، که قرن‌ها آیین زرتشت را در سایه قرار

۱– بندهای ۱ تا ۲۳.
۲– ص ۶۹.
۳– کلب اصغر.
۴– قمی، ابونصر حسن بن علی، المدخل الی علم احکام النجوم، ۵.
۵– که از نظر نگارنده بعید به نظر می‌آید.
۶– این نظر تنها از این روی آورده می‌شود که برخی بر رخنهٔ این باور به ایران پای می‌فشارند. برای این تأثیرگذاری هنوز دلیل قانع‌کننده‌ای آورده نشده است.
7- Boyce, A History of Zoroastrinism, II/234.

داد، متکی بر همین تلقی خاص از آفرینش گیهان است. زروانی‌ها حتی پیدایش خورشید و ماه و ستارگان را حاصل آمیزشی آسمانی می‌دانستند. برای زروانیان، آسمان، در مقام ناقل مشیت زروان به زمینیان، تعیین کنندهٔ همهٔ چگونگی‌ها است و از این روی آن‌ها به اخترشناسی توجه خاصی داشتند[1]. به قول زنر توزیع بخت خوب و بد با زروان بود و اختران و اباختران ابزارکار زروان بودند. زِنِر[2] بر اساس همین باور و اسطورهٔ خلق اختران است که شرح مبسوطی دربارهٔ نقش گیهان‌شناسی زروانیسم در ازدواج با محارم می‌آورد. البته اگر ازدواج با محارم برداشتی از اسطورهٔ خلق اختران نبوده باشد، به سبب توجیه آن به جعل اسطوره اقدام شده است. ریشه‌های احکام نجوم را نیز، که در رساله‌های گوناگون به زمان ما رسیده است، باید در همین برداشت از ستیز در جهان اختران و اباختران و موقع قرارگرفتن آن‌ها در پهنهٔ آسمان جست.

نگاهی به چگونگی ازدواج در ایران باستان

از تاریخ شروع ایران‌شناسی، مسألهٔ ازدواج در ایران باستان، برخی از پژوهندگان را با خود مشغول کرده‌است. برخی خواسته‌اند با پرداختن به مسألهٔ ازدواج با محارم، زرتشیان را، با رفتاری سرزده از برخی شاهان و بزرگان ایران باستانی متهم کنند و متأسفانه زرتشتیان نیز کوشیده‌اند، تا بی‌درنگ، بی آن‌که پژوهشی ژرف دربارهٔ اتهام وارده داشته باشند، از خود دفاع کنند. ما پیش از پرداختن به موضوع، یادآوری این نکته را ضروری می‌دانیم که هیچ رفتاری از دوره‌ای خاص، نمی‌تواند باری بر دوش مردمی از دوره‌ای دیگر نهد. زیرا آن رفتار مشروط به زمان خاص خود و مردم خاص خود بوده است. علاوه بر این رفتارهای مردمِ هر زمان و مکان، متناسب با باورهای آن زمان و دورهٔ خاص بوده است. و تازه، این مردمِ زمان و دورهٔ خاص نیز از قشرها و لایه‌های گوناگونی ترکیب شده بوده‌اند، که نمی‌توانسته‌اند رفتارهایی همانند داشته باشند. برای نمونه اگر فرمانروایی، می‌توانسته‌است بدون چون‌وچراگردن بزند، بدان معنا نیست که همهٔ مردم می‌توانسته‌اند گردن بزنند! از سوی دیگر در تاریخ باستانی به ندرت می‌شود

۱- جلالی، آئین زروانی، ۲۳۴.

2- Zaehner, Zorvanism, 161.

نشانی از زندگی مردم عامی یافت و ما وقتی تاریخ می‌نویسیم بیشتر یا فقط تاریخ فرمانروایان را می‌نویسیم.

به سبب گوناگونی نوع ازدواج در ایران باستان، هنوز میان پردازندگان به تاریخ اجتماعی ایران و به ویژه خود زرتشتیان، که پیش از اسلام بیشترین مردم ایران را تشکیل می‌دادند، اختلاف نظر وجود دارد.

منابع ما در این باره دو گونه‌اند: منابع تاریخی که جسته و گریخته دربارهٔ فرمانروایان و بلندپایگان و به ندرت دربارهٔ مردم عادی گزارش می‌دهند و منابع دینی، اوستا (گات‌ها و اوستای متأخر) و متن‌های پهلوی، که جز گات‌ها، همه دستخوش آراء و برداشت‌های متفاوت و فرقه‌ای‌اند. در این میان، آشفتگی در برداشت‌ها به ویژه در متن‌های پهلوی سده‌های نخستین عصر اسلامی چشمگیر است و گاهی به روشنی چنین برداشت می‌شود، که نویسندهٔ دورمانده از تاریخ ایران باستان و تاریخ دین خود، گرفتار پریشان‌گویی است. در هر حال ما ناگزیریم که به کمک همین منبع‌ها به حقیقت نزدیک شویم:

پیوند زناشویی

از قرینه‌ها پیداست، که برای ازدواج، نخست از پدر دختر خواستگاری می‌شد، اما شرط ازدواج رضایت دختر بود. یسنای **۵۳** گات‌ها[1]، که به یسنای ازدواج معروف است، تأکیدی است بر این حق دختر. در این‌جا زرتشت خطاب به دختر خود پوروچیستا و دوشیزگان شوی‌گزین، از آنان می‌خواهد که با تکیه بر خرد خویش و با آگاهی تمام همسر خود را برگزینند. با این همه، با توجه به این‌که دختران را در سن خردسالی نامزد می‌کردند، برخورداری از این دستور دینی چندان عملی نبوده است.

معمول چنین بود که داماد روز پس از ازدواج از یک تا ۲۰۰۰ سکهٔ نقره و دو دینار طلا پرداخت می‌کرد[2]. چون دختر به محض ازدواج از ارث پدر محروم می‌شد، حتی‌المقدور جهیزیهٔ خوبی به خانهٔ شوهر می‌برد. علاوه بر این مهریه‌ای نیز با رضایت او

۱- بندهای ۳ تا ۵.

2- Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/678.

اشپیگل به منبع خود اشاره نکرده است. منبع او می‌تواند از متن‌های پهلوی بوده باشد.

و توافق داماد برایش تعیین می‌شد[1].

در اوستای متأخر، ازدواج، جز رضایت دختر، شرط دیگری ندارد. به گزارش استرابون[2] ازدواج در اعتدالِ بهاریِ شب و روز (نوروز) انجام می‌گرفت و مرد در روز عروسی تنها حق خوردن یک سیب یا مغز یک شتر را داشت. هرودت سن ازدواج را برای مردان ۲۰ سالگی می‌داند و وندیداد[3] سن ازدواج دختران را ۱۵ سالگی می‌آورد. ظاهراً مراسم نامزدی در خردسالی[4] و معمولاً به وسیلهٔ یک واسطه انجام می‌پذیرفت.

تردیدی نیست که در ایران باستان داشتن بیش از یک زن، دست‌کم در مورد توانمندان امری معمول بوده است. هرودت می‌نویسد همهٔ مردها زنان قانونی زیادی دارند و علاوه بر این از زنان فرعی (مانند زنان صیغه) نیز بی‌بهره نیستند[5]؛ اما چون داشتن بیش از یک زن با میزان دارایی در ارتباط مستقیم بود، قاعدتاً مردان عادی نمی‌توانسته‌اند بیش از یک همسر داشته بوده باشند. پلوتارک[6] تعداد زنان فرعی اردشیر را ۳۶۰ می‌نویسد. طبری تعداد زنان و کنیزان خسرو پرویز را با رقم اغراق آمیز ۱۲۰۰۰ آورده است.

انواع ازدواج

در منابع ایرانی از پنج نوع همسر زن سخن می‌رود[7]:

۱) شاه‌زن (پادشاه‌زن): همسر قانونیِ ناشی از ازدواجی عادی با دوشیزه‌ای که به سن بلوغ رسیده و برای نخستین بار شوهر کرده است. شاه زن از کامل‌ترین مزایای زناشویی بهره‌مند می‌شد و امور خانه و فرزندان را با شوهر به طور مشترک اداره می‌کرد[8]. شاه‌زن، گذگ بانو (کدبانو) خوانده می‌شد. ظاهراً عنوان پادشاه‌زن تقلیدی بوده است از «زنِ

۱- بارتولومِه، زن در حقوق ساسانی، ۲۰. ۲- همان‌جا.

۳- فرگرد ۱۴، بند ۶۶. ۴- نک: دینکرد، کتاب ۸، فصل ۲۰، بند ۹۵.

5- Strabo, XV, 1. 135; Ammianus, XXIII, 6. 76.

6- Plutarch, Artoxerxes, 27.

۷- آذرگشسب، مقام زن در ایران باستان، ۲۳ تا ۲۵؛ اشپیگل، همان‌جا.

۸- آذرگشسب، همان‌جا، ۲۳.

پادشایی‌ها» که به سوگلی یا زن ممتاز شاه اطلاق می‌شد[۱].

۲) یوگان‌زن یا اَیوَکْ‌زن: وقتی که پدر دختری دارای فرزند پسر نبود با این شرط به ازدواج مردی درمی‌آمد، که نخستین پسر آن‌ها، پسر پدر خود تلقی نشود، بلکه پسر و وارث پدر یا برادرِ بدونِ فرزندِ پسرِ مادرش باشد. چنین زنی از پدر یا برادر درگذشتهٔ خود سهم یک پسر را ارث می‌برد و وقتی که پسر به ۱۵ سالگی می‌رسید، یوگان‌زن برای شوهرش عقد مجدد می‌شد. گمان بسیار ضعیفی می‌رود که چنین ازدواجی به پیدایش باور ازدواج با محارم[۲] منجر شده باشد[۳].

۳) سَتَرزن: مانند یوگان‌زن است، با این تفاوت که به جای پدر یا برادر زن، یکی از خویشان یا هر مرد دیگری، البته در قبال پرداخت مبلغی معین، پدر نخستین فرزند پسر تلقی می‌شود. این نوع ازدواج که کمی پیچیده می‌نماید از نظر اجتماعی باری بسیار غنی دارد. با این‌که ستر (سترون) زن یعنی زنِ نازا، نباید چنین برداشت کرد که این زن واقعاً نازا بوده‌است. چون پسری بالغ بدون تجربهٔ ازدواج درمی‌گذشت، خویشان او دوشیزه‌ای را به هزینهٔ خود به ازدواج پسری از نظر مالی ناتوان درمی‌آوردند؛ با این شرط که این زوج یکی از پسران خودرا به فرزند خواندگیِ شخص درگذشته بدهند. به این ترتیب باگواهی سترزنی مادر داماد جوان دیگری به پیوند زناشویی می‌رسید و پسر جفت جدید، وارث حقیقی پدرخواندهٔ خود می‌شد. گاهی نیز وقتی که جوان درگذشته خواهری در سن ازدواج داشت اورا باگواهی سترزنی به شوهر می‌دادند و در نتیجه درگذشته هم پدر و هم دایی نوزاد پسر می‌شد[۴]. این نوع ازدواج هم می‌تواند سبب پیدایی فرهنگ ازدواج با محارم باشد.

1- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 322; Nasr, Essai sur l'Histoire du Droit Persan des l'origine a l'invasion arabe, 266-287.

۲- نک: پایین‌تر.

۳- موبد آذرگشسب، همان‌جا، ۲۵؛ Nasr, Essai sur l'Histoire du Droit Persan des l'origine a l'invasion arabe, 288; Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/678.

۴- موبد آذرگشسب، ۲۶ تا ۲۷؛ اشپیگل، همان‌جا؛ Nasr, Essai sur l'Histoire du Droit Persan des l'origine a l'invasion arabe, 289-290.

۴) چَکَرزن: به بیوه‌ای گفته می‌شد که پس از درگذشت شوهر خود با مرد دیگری ازدواج می‌کرد. چون در باور ایرانیان باستان پس از مرگ نیز پیوند زناشویی به قوت خود باقی بود، پس از مرگ شوهر، پیوند زناشویی بیوهٔ او با عنوان چکرزن صورت می‌گرفت. چکرزن جز ارث[۱] از تمام حقوق سی‌روزه شاه‌زن برخوردار بود، تنها با این تفاوت که هزینهٔ کفن و دفن و مراسم دینی تا «سی‌روزه» بر عهدهٔ شوهر دوم و پس از آن وظیفهٔ شوهر نخست بود[۲]. به گمان، فقط پسران چکرزنان در خانواده پذیرفته و از مزایای آن بهره‌مند می‌شده‌است[۳].

۵) خودرأی‌زن یا خودسرزن: دختری که به رغم مخالفت پدر و مادرخود، به سبب دل‌بستگی عمیق به مردی، با او ازدواج می‌کرد، خودرأی‌زن نامیده می‌شد. خودرأی‌زن از ارث پدر و مادر محروم بود، مگر این‌که خود آنان تمایل خود را به دادن ارث اعلام می‌کردند[۴]. در نامهٔ تَنسر[۵] به ازدواج دیگری در حقوق ساسانی به نام «ازدواج ابدال» اشاره شده است. تفصیل این ازدواج در کتاب مال‌الهند بیرونی که از ترجمهٔ گم‌شدهٔ ابن‌مقفع گرفته شده، آمده است: اگر مرد بی‌پسری بمیرد، در صورت داشتن همسر او را باید به ازدواج نزدیک‌ترین خویشان درآورند و اگر زن نداشته باشد، دختر او را باید به همسری یکی از بستگان نزدیک درآورند و اگر از این زن هیچ بازمانده‌ای نبود، باید که از مال درگذشته، زنی را با جهیزیه، به ازدواج یکی از خویشان او درآورند. پسری که حاصل این ازدواج خواهد بود، پسر مرد درگذشته به شمار خواهد آمد. کسی که از انجام این کار سرباز زند، سبب قطع نسل درگذشته و در نتیجه قتل نفوس بی‌شماری خواهد شد.

۱- بارتولومه، زن در حقوق ساسانی، ۲۷.

۲- موبد آذرگشسب، همان‌جا، ۲۴؛

Nasr, Essai sur l'Histoire du Droit Persan des l'origine a l'invasion arabe, 289.

۳- دادستان دینیک، ۲.

۴- موبد آذرگشسب، همان‌جا، ۲۷-۲۸؛

Nasr, Essai sur l'Histoire du Droit Persan des l'origine a l'invasion arabe, 290.

برای هر ۵ نوع ازدواج نیز نک:

West, Pahlavi Texts, 1/142, n. 10.

۵- ص ۶۷ تا ۶۸.

ازدواج با محارم

معمولاً، برای پرهیز از آمیختگی، ازدواج درون قومی و درون خانوادگی بود. ازدواج برخی از شاهان و بلندپایگان با محارم در ایران باستان مقوله‌ای است که به‌رغم برانگیختگی زرتشتیان و ناهم‌سویی باستان‌پردازان، هنوز مطرح است. به ویژه این‌که، بر خلاف اوستا، در متن‌های پهلوی نیز کم‌وبیش رد پایی از آن دیده می‌شود: در یادگار زریران[۱] هوتُس خواهر و همسر گشتاسب (ویشتاسب) کیانی است[۲]. اما زرتشت، در گات‌های موجود، با این‌که بارها از حامی خود ویشتاسب نام می‌برد، کوچکترین اشاره‌ای به هوتس[۳] نمی‌کند. پیداست که هوتس در زمانی پس از زرتشت وارد ادب مزدیسنان شده است. در فروردین‌یشت[۴] فروهر هوتَئوسا [هوتس] پاکدین ستوده شده است. برخی با تکیه به گوش‌یشت[۵] بر این باورند که هوتس پیش از همه به زرتشت گرویده و احتمالاً شوهرش کی‌گشتاسب، به توصیهٔ او به دین زرتشت گرویده است[۶]. در گزیده‌های زادسپرم[۷] هوتس بزرگترین یاور زرتشت است. در ارداویراف‌نامه[۸]، ویراف هفت خواهر دارد و هر هفت خواهر او را، چون زن‌اند. البته ارداویراف شخصیتی افسانه‌ای است. در بغ‌نسک و وَرشْتْمانْسَرنسک، که گم شده‌اند اشاره شده بوده‌است که ازدواج خواهر و برادر با فرّ ایزدی روشن شده و دیوان را می‌راند[۹].

با این همه، این‌که خْوِذوَگْدَس در ادب اوستایی و پهلوی به ازدواج با محارم تعبیر شده است، هنوز دقیق نیست[۱۰]. گفته شده که این گونه ازدواج نه تنها مستحب، بلکه

۱- بند ۶۸.

2- Mayrhofer, Iranisches Personennamenbuch, 179.

۳- نک: آتوسا.

۴- بند ۲۶.

۵- بند ۲۶.

۶- آموزگار ـ تفضلی، اسطورهٔ زندگی زردشت، ۲۴؛ نک:

Boyce, A History of Zoroastrianism, I/187.

۷- فصل ۳۵، بند ۱۱.

۸- فصل ۲، بند ۱.

۹- دینکرد، کتاب ۹، فصل ۶۰، بندهای ۲ تا ۳؛ فصل ۴۱، بند ۲۷.

10- Bulsara, Notes on Aerpatastan and Nirangastan, 10, n. 5.

واجب و پرثواب بوده است. بنا بر این وقتی در شایست ناشایست[۱] می‌خوانیم، که خویدودَس گناهان بزرگ را از میان می‌برد، یا در گزیده‌های زادسپرم[۲] برمی‌خوریم که خویدوده (خویدودس) برای ادامهٔ نسل پاک، بهترین کارهای زندگان است و عامل نیک‌زایی فرزندان، باید در معنی آن تأمل بیشتری بکنیم.

در مینُویِ خرد[۳] برهم‌زنندهٔ ازدواج با محارم مرتکب گناهی بزرگ می‌شود[۴]. گفته می‌شود، شاید این گونه ازدواج تمثیلی باشد از زایش آغازین آفریدگان از وجودی ازلی و واحد[۵]. قابل قیاس با روایت معروف زاده‌شدن هرمزد و اهریمن از زروان[۶] ولی آیا واقعاً پای تمثیل در میان بوده است؟

تنظیم کننده یا مؤلف متن پهلویِ کم‌اعتبارِ روایت پهلوی، که در عصر اسلامی می‌زیسته است، بیشترین تأکید را بر ازدواج با محارم دارد و حتی متأسف است که مردمان از آن رویگردان شده‌اند[۷]. روایت پهلوی خویدوده را سبب نجات از دوزخ می‌داند[۸]. جز این روایت‌ها، که می‌توانند آکنده از تحریف باشند، به این امر نیز نمی‌توان بی‌توجه بود که ازدواج با محارم نمی‌تواند الزاماً به زرتشتیان مربوط باشد، بلکه بیشتر می‌تواند ـ در صورت ممنوعیت ازدواج با محارم در آیین زرتشت ـ تأییدی باشد بر احیاناً زرتشتی‌نبودن یا سست‌ایمان‌بودن دست‌یازندگان به این عمل.

در میان شاهان، کمبوجیه نخستین شاهی است که بر خلاف عرف ایرانیان، با خواهرانش مِروئِه و آتوسا ازدواج کرد[۹]. چون با روایت‌های موجود[۱۰]، ممنوعیت ازدواج با محارم محتمل است، یا باید چنین برداشت کرد که شاهانی از سلسله‌های

۱- فصل ۸، بند ۱۸.
۲- فصل ۲۶، بند ۳.
۳- فصل ۳۶، بند ۷.
۴- نک: به تفصیل: West, SBE, XVII/389 f.
نیز نک:
Nasr, Essai sur l'Histoire du Droit Persan des l'origine a l'invasion arabe, 382-383.
۵- مزداپور، پانویس ترجمهٔ شایست و ناشایست، ۲۳۵.
۶- یزنیک (اِزنیک)، ۶۴.
۷- فصل ۸، بند ۷.
۸- فصل ۷، پارهٔ ۲، بند ۱؛ نیز نک: جاهای گوناگون متن.
9- Herodot, VIII/31; Justi, Iranisches Namenbuch, 203, 50.
۱۰- نک: هرودت، همان‌جا.

هخامنشی و ساسانی که با محارم خود ازدواج کرده‌اند، دست‌کم باطناً زرتشتی نبوده‌اند، یا تسامحشان را ناشی از آن دانست که این شاهان به سبب داشتن زنان فراوان و نداشتن تماس با فرزندان و به طور کلی با محارمشان، از نظر عاطفی فرق چندانی میان اینان و دیگران احساس نمی‌کرده‌اند. هیچ شاهدی در دست نیست که این نوع ازدواج در میان عامهٔ مردم نیز معمول بوده است. به ظن قوی ازدواج کمبوجیه با خواهرانش تقلیدی بوده‌است از مصریان که نزدشان ازدواج با محارم معمول بوده‌است. رسم همانند آن نه تنها در میان فراعنهٔ مصر رواج داشته بلکه در روزگار باستان، یونانیان و عبرانیان نیز چنین می‌کرده‌اند[1]. سرچشمهٔ این رسم را باید در میان جوامعی جست که پیشینهٔ مادرسالاری داشته‌اند. مثلاً در ایلام شهبانویی با دو برادر خود ازدواج کرده بود[2]. شاید هم شاهان هخامنشی ازدواج با هم‌خونان خود را برای پاک نگه‌داشتن خاندان خود ترجیح می‌داده‌اند. هرودت (همان‌جا) به صراحت می نویسد چون ایرانیان با محارم ازدواج نمی‌کنند و کمبوجیه تصمیم به ازدواج با خواهرش [آتوسا] را اقدامی غیرعادی می‌دانست، ناگزیر از قضات شاهی خواست، تا ببینند آیا قانونی وجود دارد که ازدواج با خواهر را مجاز بداند. قضات، از ترس برانگیختن شاه و از دست دادن مقام خود، پاسخ دادند که آن‌ها به‌حق، قانونی نیافتند که چنین ازدواجی را مجاز بداند، اما در عوض قانونی پیدا کرده‌اند، که بنابرآن هرکس که شاه ایرانیان باشد، اجازه دارد به هرکاری که دلش بخواهد دست یازد[3].

اردشیر دوم هخامنشی نیز با کوچک‌ترین دختر خود، آتوسا، ازدواج کرد. دربارهٔ دیگر بلندپایگان نیز روایت‌های پراکنده‌ای در دست است: تِریتُخمه با خواهرش رُکسانا[4] و ساتراپ سیسیمیترِه با مادرش ازدواج کرد. مهران گشنسپ، یکی از بلندپایگان زمان بهرام ساسانی، که با خواهر خود ازدواج کرده بود، وقتی مسیحی شد ناگزیر از خواهر

1- Boyce, A History of Zoroastrianism, II/67.

2- Hinz, Das Reich Elam, 91.

۳– نیز نک: Plutarch, Artoxerxes, 27.

4- Ktesias, 54.

خود طلاق گرفت[۱]. قباد اول ساسانی نیز دخترش سَمبیکه (زنبق ؟) را به زنی گرفت[۲]. ازدواج قباد با دخترش را حاصل تبلیغ مزدک دانسته‌اند[۳] این نتیجه‌گیری در صورتی درست بود که دقایق دکترین مزدک روشن می‌بود. علاوه بر این برای این نظر دلیلی آورده نشده است. با این همه نهضت مزدک را باید در دگرگونی اقتصادی جست، تا تلقی خاص او از ازدواج[۴]. بهرام چوبین با خواهر خودگُردیگ (گردیه) ازدواج کرد[۵].

نویسندگان اسلامی نیز از رسم‌ازدواج با محارم‌در میان ایرانیان به‌فراوانی سخن گفته‌اند. از آن میان ثعالبی[۶] می‌نویسد که زناشویی خواهر با برادر و پدر با دختر را در این باره به زناشویی آدم و حوا استناد می‌کنند. بنا بر روایتی[۷] شخصی نزد امام صادق (ع) لب به دشنام می‌گشاید، که ایرانیان با محارم خود ازدواج می‌کرده‌اند؛ امام اورا از دشنام منع می‌کند و می‌گوید این امر نزد آنان نکاح است و نکاح با زنا تفاوت دارد و نکاح تا زمانی که مردم ملزم به حفظ عقد و پیمان خوداند جایز است.

با این همه به‌گمان ازدواج با محارم پا از قلمرو زندگی بلندپایگان فراتر ننهاده و در میان تودهٔ مردم بیشتر ازدواج با اقارب معمول بوده است[۸].

حقوق زن در ارتباط با ازدواج

پدر حق نداشت که دختر خود را مجبور به ازدواج باکسی کند ودختر، در صورت مخالفت با ازدواج، از ارث محروم نمی‌شد. یا اگر دختر بالغی را در موقع مناسب به شوهر نداده بودند و او ناگزیر از ایجاد رابطه‌ای نامشروع می‌شد، حق دریافت نفقه از پدر را داشت و از ارث محروم نمی‌شد، اما باید رابطهٔ خود را قطع می‌کرد. نفقهٔ فرزندانِ

1- Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, ed. Hoffmann, 85, 89.

2- Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/679.

۳- آذر گشسب، همانجا، ۳۴.

4- Nöldeke Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, 455, n. 1.

5- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 324.

۶- تاریخ غررالسیر، ۲۵۹ تا ۲۶۰.

۷- لمعه، کتاب میراث، مسأله تاسعه.

۸- نک: به تفصیل، با منابع: اینوسترانسف، مطالعاتی دربارهٔ ساسانیان، ۱۲۶ به بعد.

چنین ارتباط نامشروعی نیز با پدر دختر بود[1]. مهریهٔ تعیین‌شده را داماد به پدر دختر می‌داد، اما آن را می‌توانست در صورت بی‌ارزش یافتن همسر خود (ظاهراً عقیم بودن)، باز پس بگیرد[2]. طلاق با موافقت زن انجام می‌گرفت، اما زن حق نگه داشتن اموالی را که به هنگام ازدواج از شوهر خود گرفته بود نداشت[3]. مفهوم مخالف این حالت آن است که در صورت موافق نبودن زن با طلاق، می‌توانست همهٔ اموال یا قسمتی از آن را نگه دارد.

شوهر می‌توانست با یک سند قانونی همسر ممتاز خود را شریک خود کند. به این ترتیب زن همانند شوهر خود حق تصرف و همچنین حق معامله با شخص ثالث را به دست می‌آورد، اما در صورت لزوم شوهر می‌توانست این حق را بازستاند[4]. حتی قانونی وجود داشت که به زن حق می‌داد تا اموال شوهرش را، در صورت مجنون شدن او، تصرف کند[5].

هرگاه شوهری زن خود را آزاد و صاحب‌اختیار خود می‌کرد، زن از شوهر خود طرد نمی‌شد، اما حق داشت به صورت چَکَرزن شوهر دیگری اختیار کند[6]. در صورتی که شوهری زن خود را ـ بی آن‌که به صراحت اورا به اختیار خود بگذارد ـ طرد می‌کرد و زن شوی دیگری برمی‌گزید، فرزندان برآمده از ازدواج جدید از آنِ شوهر نخست بودند. به عبارت دیگر تبعیت زن از همسر اول باقی می‌ماند[7]. در حقوق ساسانی به قانون شگفت‌انگیز دیگری برمی‌خوریم: شوهر می‌توانست زن خودرا به مرد دیگری که بی‌تقصیر نیازمند شده بود، برای استفاده از خدمات، بسپارد. برای این منظور رضایت زن شرط نبود[8] این عمل امری خیر پنداشته می‌شد و رضایت زن شرط نبود. در این صورت شوهر دوم حق دخل و تصرف در اموال زن را نداشت و کودکان برآمده از او از آن شوهر نخست بود. این عمل با انعقاد پیمانی رسمی انجام می‌پذیرفت و شوهر دوم نگهداری از زن را به عهده می‌گرفت[9].

ظاهراً سند ازدواج یا عقدنامه «پیمان کدخدایی» نامیده می‌شده‌است. نمونه‌ای از یک

1- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 328.

۲- دینکرد، همان‌جا، بند ۹۴.

۳- دادستان، ۱۳.

4- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 329.

۵- دینکرد ۸، فصل ۳۱، بند ۵.

۶- دادستان دینیک، ۵.

۷- دادستان، ۸ تا ۹.

۸- بارتلمه، زن در حقوق ساسانی، ۲۹-۳۱.

9- Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 329.

چنین پیمانی برجای مانده که در آن به حقوق یک پادشاه زن و میزان گُوهری[۱] او اشاره شده است[۲].

انیران (اَنَغْران، اَنِران)

انیران در معانی ایزد فروغ بی‌آغاز، روشنی بی‌حرکت، برترین بهشت یا جهان روشن هرمزی، و بهشت هفتم[۳] کاربرد یافته است. در بُندهش[۴] انغران یا مینوی انغرِ روشن، خانهٔ زرین گوهرنشانِ مینوان، ساخته‌ای است از یاقوت سفته، که در بالا به گاه امشاسپندان است، تا دیوان را در دوران اهریمنی توان از میان بردن فلز نباشد.

انغرِ روشن، گَرودمان نیز خوانده می‌شود، که خورشید به آن پایه است[۵]. نام سی‌امین روز از هر ماه در تقویم زرتشتی نیز انیران نامیده می‌شود. بنا به روایت، زرتشت در انیران‌روزِ اسفندماه چشم به جهان گشوده‌است[۶].

بیرونی[۷] دربارهٔ انیران‌روز داستان مفصلی می‌آورد، که جدا از شاخ و برگ، گویای نقش انیران‌روز حتی در زمان اواست: این روز را در اصفهان آفریجگان (آبریزان) گویند. چون در زمان فیروز ساسانی خشک‌سالی شد، فیروز چندین سال مالیات نگرفت و از دارایی آتشکده‌ها به مردم وام داد. سپس در آتشکده نیایش کرد، تا در روز انیران باران آمد.

آخْوورَه، آخْوورَگ

آخْوورَه نام یکی از دینداران آیین زرتشت[۸]، از خاندان خسرو[۹] و از دوستان

۱- gohrig (مهریه).

۲- رشن‌یشت، بند ۳۵؛ بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۴۹؛ روایات داراب هرمزدیار، ۵۸؛ Justi, Handbuch der Zendsprache, 19; Nyberg, A Manual of Pahlavi, 17.

۳- ص ۴۸ تا ۴۹، ۱۱۳.

۴- ص ۴۸ تا ۴۹، ۱۱۳.

۵- همان‌جا، ۴۸.

۶- زادسپرم، فصل ۲۰، بند ۱.

۷- آثارالباقیه، ۲۲۸ تا ۲۲۹.

8- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 310.

۹- کوَیِ هَئوسرَوَه.

گرشاسب است[1]. در فروردین‌یشت فروهر آخروره ستوده می‌شود، که مخالف تنگ‌نظران و ویران‌کنندگان جهان است و دشمن دروغگویی است، که حتی دوست خود را می‌فریبد.

معنی درست این نام هنوز روشن نیست. به نظر اشپیگل[2]، چون این نام به صورت آکروره در اساطیر هندی نیز وجود دارد، بایستی نامی کهن بوده‌باشد. مایرهفر[3] دربارهٔ ارتباط آخروره با اکروره تردید دارد، اما در عین حال معتقد است که آخروره را نمی‌توان با خروره (خونین، خشن) اوستایی عاری از پیوند دانست[4].

این نام در لوح‌های گلی ایلامی در تخت‌جمشید نیز به صورت (اَکَ - رو -رو» در دست است[5]. آخروره در متن‌های پهلوی، در روایت روان گرشاسپ، با ضبط «آخرورگ» آمده است[6]. ظاهراً به سبب نزدیک‌شدن دورهٔ شکوه و بزرگی کیانیان به پایان خود، در زمان خسرو، از پسرش آخروره بدون عنوان «کوی» یاد می‌شود[7].

در گفت‌وگویی که میان اهورمزدا و روان گرشاسپ ـ که به وساطت زرتشت از دوزخ فراخوانده شده بود ـ رخ می‌دهد، گرشاسپ در دفاع از خویش، با برشمردن کارهای نیکوی خود، از آن میان کشتن گندرو، دیو پاشنه طلا و رهانیدن آخروره (آخرورگ)، از اهورمزدا می‌خواهد که به بهشت راه یابد. در این گفت‌وگو از زبان گرشاسپ چنین آمده است، که گندرو که «یک‌باره ۱۲ دِه را جویده بود و مرده‌ها از دندان‌هایش آویخته بودند»، اورا به دریا می‌کشد. او سرانجام پس از نه روز کارزار پوست گندرو را ـ از پاشنهٔ پا تا سر ـ برمی‌کشد و با پوست او دست و پایش‌را می‌بندد و به ساحلش می‌آورد و اورا به آخرورگ می‌سپارد. آنگاه، گرشاسپ، پس از کشتن ۱۵ اسب و خوردن آن‌ها، در سایهٔ ستور می‌خوابد. گندرو مادر، پدر و دایهٔ گرشاسپ و آخروره را به دریا می‌کشد. مردم گرشاسپ را بیدار می‌کنند. او با هر گام ۱۰۰۰ گام می‌جهد، خود را به

۱- فروردین‌یشت، بندهای ۱۳۶ تا ۱۳۷.

2- Spiegel, Eranische Altertumskunde, III/658.

3- Iranisches Personennamenbuch, 1/30.

4- Bartholomae, Altpersisches Wörterbuch. 539.

5- Mayrhofer, Onomastica Persepolitana, 123.

۶- ص ۶۶.

7- Christensen, Les Kayanides, 26, 31.

دریا می‌رساند، گندرو را می‌کشد و آخرورگ و خانواده‌اش را می‌رهاند[1]. از این بیش چیزی دربارهٔ آخروره در دست نداریم، اما با توجه به این‌که گرشاسپ برای رهایی از دوزخ، رها ساختن آخروره را به اهورمزدا یادآور می‌شود، می‌توان گمان برد که آخروره در ایران باستان و ادب مزدیسنان از جایگاه ارجمندی برخوردار بوده است.

ثریته (ثریت، سریت، اثوط، اثرت، اسرط، اترت)

ثریته یکی از کهن‌ترین چهره‌های اساطیری ایران، از خاندان سام، پدر گرشاسپ (پهلوان نامدار اسطوره‌ای)، نخستین پزشک و درمان‌بخش نوع بشر در روایات اساطیری ایران باستان و اوستا و شخصیتی است که بدون‌تردید ریشه در فرهنگ هندوایرانی و حتی هندواروپایی دارد.

این نام در اوستایی به صورت «ثْریتَه» به معنی «سومین» است[2]. در وندیداد[3]، ثریته نخستین پزشک و بازدارندهٔ مرگ و دوردارندهٔ تب از تن مردمان است. او به جست‌وجوی داروها و شیوه‌های درمان برآمد و امشاسپند شهریور برای پایداری در برابر بیماری‌ها، مرگ، درد و تب، ناخوشی و پوسیدگی و گندیدگیِ اهریمن‌آفریده شیوه‌های درمان را به او بخشید و آموخت. همچنین در وندیداد[4] می‌آید که اهورمزدا گیاهان دارویی درمان‌بخش را، که ۱۰۰ها و ۱۰۰۰ها و ۱۰هزارها برگرداگرد درخت گَوکِرِنَه[5] می‌رویند، برای ثریته می‌فرستد [می‌آفریند].

در جای دیگر اوستا[6] چون ثریته، تواناترین مرد خاندان سام، سومین کسی بود که هوم را ساخت، این بهروزی به او رسید که اورا دو پسر زاده شد: اوروَخش دادگذار و گرشاسپ گرزبردار اژدهاکش. ویوَنگْهان نخستین سازندهٔ هوم بود که او را به این پاس، جمشید زاده شد. دومین آبتین بود که او را فریدون زاده شد و چهارمین پوروشسپ بود

1- The Pahlavi Rivayat, ed. Dhabhar, 373-376.

2- Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, 807.

۳- فرگرد ۲۰، بندهای ۱ تا ۳.

۴- فرگرد ۲۰، بند ۴.

۵- هوم سفید، شهریار گیاهان دارویی.

۶- یسنا ۹، بندهای ۱۰ تا ۱۱.

که او را زرتشت زاده شد[1]. به این ترتیب ثریته، چه واقعی و چه اسطوره‌ای پیش از زرتشت می‌زیسته است و باید که اورا متعلق به دورهٔ هندوایرانی و هندواروپایی دانست[2].

نام‌های ثریته و ثْرَئِتَئُنَه (فریدون)، اگر هم مانند نام بسیاری از شخصیت‌های اساطیری جهان باستان ـ که گاه با تلفظی دیگر و به تدریج دگرگون می‌شوند و بسا داستان مربوط به آن‌ها، به استثنای مسایل مهم و کلیدی، به گونه‌ای دیگر رشد می‌کند ـ یکی نباشند، ارتباط بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند[3].

حمزهٔ اصفهانی[4] می‌نویسد، فریدون افسون و تریاق را، که از جرم افعی به دست می‌آید، به وجود آورد و دانش پزشکی را بنیان نهاد و از گیاهان، داروهایی برای دفع بیماری‌های جانداران ساخت. در فروردین‌یشت[5]، فریدون پسر آثویه (آتبین←آبتین) و در بُندهش[6]، نیای ششم اثرت (ثریته) و پسر اسفیان پرگاو است. تریتهٔ هندی با ثریته و ثرئتئنه (اثرت و فریدون) ایرانی قابل مقایسه است؛ شخصیتی که ریشه در زمان هندواروپایی دارد و با «تریتون» یونانی قابل بازشناسی است. در حالی که اثرت ایرانی شخصیت پهلوانیِ تا اندازه‌ای ملموس دارد، تریتهٔ هندی به قول اشپیگل[7] گاهی یکی از ایزدان است و زمانی حضوری بشری دارد؛ اما آن‌جا که او ماری سه پوزه و هفت دم را می‌کشد، درست مانند فریدون است که او هم مار یا اژدهایی سه پوزه را می‌کشد. ثریته در اوستا سومین سازندهٔ هوم است و در ریگ ودا هوم برای تریته صاف می‌شود. تریتهٔ هندی هم مانند اثرت دوردارندهٔ بدی‌ها است[8]. تریتهٔ سانسکریت نیز گاهی در ریگ‌ودا با عنوان آبتیه آمده است[9].

تریتون یونانی نیز رب‌النوعی است با دم ماهی، که در آب می‌زید و جالب توجه است

۱– یسنا ۹، بندهای ۴ تا ۱۳. ۲– نک: پایین تر.

3- Hüsing, Die iranische Überlieferung und das arische System, 128, 132.

۴– سنی ملوک الارض والانبیاء، ۲۹. ۵– بند ۱۳۱.

۶– ص ۱۴۹، ۱۵۱.

7- Spiegel, Eranische Altertumskunde, I/440.

۸– ریگ ودا، کتاب ۸، سرود ۴۷، بند ۱۳.

9- Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, 461.

که در اساطیر یونانی نیز، اَسکلِپیوس[1]، رب‌النوع پزشکی، که از سدهٔ ۵ پیش از میلاد رب‌النوعی شناخته شده است، در ارتباط مستقیم با مار است و از دیرباز مار نشان ویژهٔ علم پزشکی است[2].

علاوه بر صراحت اوستای متأخر دربارهٔ وجود ثریته در زمانی پیش از زرتشت، با توجه به این‌که نقش گاو در افسانه‌های اساطیری و دینی ایران به گذشته‌های بسیار دور و پیش از زرتشت و به دورهٔ قوم‌های هندوایرانی برمی‌گردد، نبرد ثریته با گاوِ نگهدارندهٔ مرز ایران و توران نیز حکایت از کهن‌بودن اسطورهٔ ثریته دارد. به روایت زادسپرم[3] و دینکرد[4] در زمان فرمانروایی کی‌کاووس، در مرز ایران و توران گاوی بود که نیرویی از ایزدان داشت و به کمک این نیرو سامان دادن مرز و تعیین حدود به هنگام اختلاف و پیکار با او بود. هنگامی که کی‌کاووس از پرکامکی آرزوی تصرف بخشی از توران را کرد، چون گاو را مانع رسیدن به هدف دید، از سریت (ثریته) که تنی بزرگ و نیرویی بسیار داشت و از خاصان و یارانش بود، خواست تا آن گاو را بکشد. به روایت دینکرد تورانیان به کمک پریان و جادو، کی‌کاووس را به این اندیشه انداختند. چون سریت چنین خواست، گاو به زبان آدمیان او را از کشتنش با این سخن باز داشت، که اگر سریت او را بکشد، آنکه فَرَوَهَرَش در هوم دوردارندهٔ مرگ است، یعنی زرتشت، در زمین پیدا شود و به روان او دشواری فراهم آورد. سریت این سخن را به کاووس رسانید. کاووس که خود را ناگزیر از جنگ می‌دید، گفت که بودن زرتشت، و اگر هست، زاده‌شدنش پیدا نیست. پس به سریت فرمان دوباره و مؤکد بر کشتن گاو داد. سریت از سر ترحم اظهار ناتوانی کرد. کاووس گفت که در بیشهٔ گاو، پری‌سالارانی هستند که ترحم از دل او بیرون رانند. سریت به بیشه رفت. پریانِ دهان گشاده برخروشیدند که بکشد و مبخشاید. بخشش از دل سریت رخت بربست و سپس او با سه مشت پشت گاو را بشکست. گاو به زاری بانگی شگفت برآورد. سریت را ناخرسندی گرانی فراهم آمد، پس به سوی کاووس رفت و چون خویش را بایستهٔ زندگی نمی‌دید، از او خواست که او را بکشد.

1- Asklepius.

2- Lurker, Lexikon der Götter und Dämonen, 46.

۳- فصل ۴، بندهای ۱۰ تا ۲۶.

۴- کتاب ۶، فصل ۲، بندهای ۶۲ تا ۶۶.

کاووس که نیازمند سریت بود، از خواهش او سرباز زد. سریت گفت پس او کاووس را می‌کشد. چنین شد که کاووس ناگزیر او را برای کشته‌شدن فرمان به رفتن به همان بیشهٔ گاو داد. در بیشه بود که آن پری را، سگ‌پیکر دید. پس پری را همی‌زد و پری دو تا شد و او همی‌زد و سگان با هر ضربت دو برابر شدند تا به ۱۰۰۰ رسیدند و سرانجام این سگان سریت را بکشتند و دریدند[1].

در منابع اسلامی اثرت بیشتر به صورت اثرط بن‌سهم[2]، اثرط پسر شم[3] و اثرت پسر شهر[4] آمده است. از این‌که فردوسی به اثرت نپرداخته و در گرشاسپ‌نامهٔ اسدی طوسی داستان اثرط (اثرت) به تفصیل آمده است، می‌توان گمان برد که اسدی منابع دیگری در اختیار داشته است[5].

در ادب ایران باستان‌نام‌های دیگری نیز از ریشهٔ ثریته، مانند دخترزرتشت، وجوددارند[6].

1- Christensen, Les Kayanides, 77, n. 1.

۲- طبری، تاریخ، ۱/۵۳۲.

۳- مجمل‌التواریخ، ۲۵.

۴- تاریخ سیستان، ۲.

۵- نک: صفا، حماسه‌سرایی در ایران، ۲۸۵.

6- Justi, Iranisches Namenbuch, 332.

رسالهٔ تکذیب و ردّ فرق دینی

نوشتهٔ ازنیک کُقْبی ـ ترجمهٔ نعلبندیان

پردازندهٔ دوباره: پرویز رجبی

پیش‌گفتار

کتاب **تکذیب و ردِّ فرقِ دینی** اِزنیک، روحانی و نویسندهٔ ارمنیِ میانهٔ سدهٔ پنجم میلادی، به‌رغمِ شهرتش هنوز برای خوانندهٔ ایرانی کتابی تقریباً ناشناس است. در این کتاب می‌توان در کنارِ بحث‌هایِ مذهبیِ گوناگون، به اطلاعاتِ گران‌بهایی دربارهٔ آرای دینیِ زمانِ اِزنیک دست‌یافت. بخشِ تکذیب و ردِ کیشِ پارسی بهترین منبعِ پژوهش دربارهٔ آفرینشِ هرمزد و اهریمن و پرداختن به‌زروانیسم است. هم دراین بخش ازکتاب است که افسانهٔ معروفِ تولدِ هرمزد و اهریمن، به‌صورتِ دو برادرِ همزاد از بطنِ زروان، خدایِ زمان، آمده است. اِزنیک پس از نقلِ افسانه آن را به‌شدت موردِ انتقاد قرار داده‌است. این بخش تاکنون از سویِ‌ایران‌شناسانِ بی‌شماری پایهٔ مطالعه در زروانیسم و دینِ ایرانِ باستان قرارگرفته است.

کتابِ اِزنیک به زبان‌هایِ بیگانه مانند روسی، آلمانی و فرانسه ترجمه شده است و به‌رغمِ اهمیت ویژه‌اش در بررسیِ آرای دینیِ آسیایِ مقدم و ایران، نخستین ترجمهٔ

کتاب به‌یکی از زبان‌های شرقی، ترجمهٔ فارسی آن به‌وسیلهٔ نعلبندیان در سال ۱۹۸۹ در ایروان است.

دسترسی به‌ترجمهٔ نعلبندیان برایِ ایرانیان تقریباً غیرممکن است. از این‌روی نخست بر آن بودم که این اثر را عیناً منتشر کنم، اما دریغم آمد که از ویرایشِ متنِ فارسی چشم بپوشم. زیرا ترجمهٔ فارسی، با همهٔ دقتی که در آن، به‌سببِ آشناییِ مترجم با زبانِ ارمنیِ کهن، به‌کار رفته است، از آهنگ و هنجارِ زبانِ فارسیِ امروز فاصله گرفته و برایِ خوانندهٔ ایرانی اندکی بیگانه است. بنابراین، بی‌آن‌که کوچک‌ترین دخالتی در موضوعِ متن داشته باشم، کوشیده‌ام تا ویرایش از حدِّ جابه‌جاییِ واژه‌ها و افعال فراتر نرود. گاهی نیز، ناگزیر، برایِ نزدیک‌ترشدن به مفهوم، واژه یا واژه‌هایی را در میانِ قلّاب به‌متن افزوده‌ام. این ویرایش از فصلِ ۱ تا پایان فصل ۱۱ را دربرگرفته است. ویرایشِ فصلِ ۱۲ تا پایان (فصلِ ۲۸)، که چندان پیوندی با کیشِ پارسی موردِ نظرِ ازنیک ندارد، به‌زمانی موکول می‌شود که آهنگِ چاپِ کلِّ کتاب را داشته باشم.

ازنیک را یکی از برجسته‌ترین متفکرانِ مسائلِ اجتماعی و فرهنگی و هم‌چنین یکی از عاملانِ تحولِ فکری و مدنی در سدهٔ ۵ میلادی می‌دانند. او در روستایِ کُقب (قُلب) از ایالتِ چاکاتک آیرارات (آرارات) چشم به جهان گشود و به‌همین سبب به‌کُقبی ملقب شد. تولدِ ازنیک را سال‌هایِ ۳۸۶ تا ۳۹۰، ۳۷۴ تا ۳۸۰، ۳۹۷ و ۴۰۰ میلادی و وفاتش را ۴۷۸ میلادی نوشته‌اند. ازنیک از شاگردانِ مسروپ ماشتوتس و ساهاک پَرتَوی، مبتکرینِ خطِ ارمنی است و از سویِ استادانِ خود برایِ آشنایی با منابعِ سریانی و یونانی به ادسا و بیزانس اعزام شده و در مراکزِ علوم و فرهنگِ سریانی و یونانی به‌آموختنِ زبان و علوم متنوع پرداخته است. او در بازگشت به‌ارمنستان نسخه‌هایی از ترجمهٔ یونانیِ کتابِ مقدس را همراه داشت و از رویِ همین نسخه‌ها بود که با اهتمامِ او کتابِ مقدس به‌زبانِ ارمنی ترجمه شد.

زمانِ رونقِ کارِ ازنیک مصادف با فرمانرواییِ یزدگردِ دومِ ساسانی بود، که با سرکوبِ مسیحیت در ارمنستان، قصدِ تحمیلِ آیینِ زرتشت را به ارمنیان داشت. از سویِ دیگر رخنهٔ فرقِ مذهبی ـ مانندِ فرقهٔ مرقیون ـ از غربِ ارمنستان مانعِ استقلالِ کلیسایِ ارمنستان بود. از این‌روی ازنیک در کتابِ مشهورِ خود به نامِ تکذیب و ردِّ فرقِ دینی در ۴ بخشِ

کاملاً مستقل به‌تکذیب و ردِ فرقِ الحادی، کیشِ پارسی، آموزش‌هایِ حکمایِ یونان و فرقهٔ مذهبیِ مرقیون پرداخته است.

نامِ ازنیک در زبانِ ارمنی یِزنیک است، که در متن‌هایِ عربی، با توجه به‌صورتِ نگارشِ آن در نوشته‌هایِ غربیان، ازنیق و در فارسی ازنیک آمده است. نعلبندیان در مقدمهٔ کتاب می‌نویسد: «یزنیک از نظرِ مراعاتِ قواعدِ زبان بسیار دقیق و در انتخابِ کلمات و به‌کاربردنِ مترادفات دارایِ حذاقت و هنرمندی بی‌نظیر است. یزنیک ارزشِ کلمات و مفاهیمِ گوناگون و ترکیب و آمیزشِ آن‌ها را به‌خوبی می‌دانسته و هر کلمه‌ای را با ترکیباتِ رنگارنگ در معانیِ مختلف به‌کار می‌بسته‌است. پس برای مترجمی که در کار خود معتقد به‌درستی و امانت باشد، نقلِ اثرِ نفیسِ یزنیک کُقباتسی به‌زبانِ فصیحِ پارسی کارِ دشواری است. با درک و تجسمِ دشواری‌ها، نگارنده سعی داشته حتی‌المقدور نهایتِ امانت در ترجمهٔ کلمات، اصطلاحات، رنگ‌آمیزیِ انشا و خودویژگیِ طرزِ بیان مراعات گردد، بلکه کوشش به‌عمل آورده که از شیوهٔ نویسنده هم تبعیت شود. نگارنده کوشیده است که تمامِ افکار و احساساتِ گویندهٔ اصلی را به‌فارسی نقل کند و هیچ لغت یا عبارتی را بی‌ترجمه نگذارد.

تکذیب و ردِّ کیشِ پارسی

۱

می‌گویند، پیش از آفرینشِ آسمان و زمین و هر آنچه که هست، حقیقتی بود به‌نامِ زُروان. زروان هزار سال نیایش کرد و ریاضت کشید، تا فرزندی آوَرَد به‌نامِ هرمزد و هرمزد آسمان و زمین و هر آنچه راکه میان این دو است بیافریند. پس از این‌که زروان هزار سال نیایش کرد و ریاضت کشید، در او این شک پدید آمد که آیا نیایش و ریاضت نتیجه‌ای خواهد بخشید و هرمزد پدید خواهد آمد، یا این‌که آن همه رنج بیهوده بوده است. زروان هم‌چنان که دراین اندیشه بود، هرمزد و اهریمن را باردار بود. هرمزد حاصلِ نیایش و ریاضت بود و اهریمن حاصلِ شکّی که او را فراگرفته بود. زروان هستیِ هر دو را حس کرد و با خود گفت: «دو فرزند در درون دارم. هریک که زودتر از دیگری برون آید او را پادشاهی خواهم بخشید».

هرمزد اندیشهٔ پدر را دریافت و به‌اهریمن گفت: «پدرِ ما زروان [هم‌اکنون] اندیشید، هریک از ماکه زودتر نزدِ او برویم، به‌او پادشاهی خواهد داد». اهریمن در دم شکمِ پدر را شکافت و در حضور ایستاد. زروان او را نشناخت که کیست. پرسید: «کیستی؟» و اهریمن پاسخ داد: «فرزندِ تو هستم». زروان گفت: «فرزندِ من خوش‌بو و نورانی است و تو تیره و بدبو هستی». در این هنگام هرمزد زاده شد. هرمزدِ نورانی و خوش‌بو برابرِ زروان ایستاد. زروان بی‌درنگ دریافت که او پسرش هرمزد است، که برایِ پدیداریش نیایش کرده است. پس دستهٔ بَرسَم راکه به‌هنگامِ نیایش به‌دست می‌گرفت به‌هرمزد داد و گفت: «تاکنون من برایِ آمدنِ تو نیایش می‌کردم، از این پس تو باید برایِ من نیایش کنی». همین که زروان دستهٔ بَرسَم را به‌هرمزد داد و او را درود گفت، اهریمن به‌زروان نزدیک شد و گله کرد و گفت: «مگر پیمان نداشتی که هریک از فرزندانت زودتر نزدِ تو بیاید او را پادشاهی خواهی داد؟» زروان برایِ پرهیز از پیمان‌شکنی به اهریمن گفت: «ای بدخیم و دروغزن، بگذار پادشاهیِ ۹ هزار سال از آنِ تو باشد، هرمزد را نیز بر تو به‌شاهی می‌گمارم و پس از ۹ هزار سال هرمزد به‌پادشاهی می‌رسد و به‌دلخواه خود عمل می‌کند.

آنگاه هرمزد و اهریمن آغاز به‌آفرینش کردند. هر آنچه که هرمزد می‌آفرید، نیکو بود و راست و آنچه اهریمن می‌کرد، بدی بود و کژی.

۲

سخنانی چنین بی‌پایه و بیرون از حدِّ تصور و برداشت‌هایِ کوته‌بینانه، که پوچی‌شان به‌خودیِ خود پیداست و تضاد در گفتار، خود روشنگرِ یاوگیِ آن‌هاست، نیازی به‌پاسخ ندارند. با این همه چون پیشوایانِ این کیش از سویِ پیروانشان تکریم می‌شوند و با زیرِ فشارگذاشتنِ پیروانِ خود آن‌ها را به‌نابوی می‌کشانند، پاسخ به‌این برداشت‌ها واجب است. باید گفت که اینان بیش از مانی، که پوستش راکندند، چیزی نمی‌گویند. زیرا مانی به‌دو اصلِ خیر و شرّ معتقد بود، که آبستنی و زایش در پیدایش آن‌ها نقشی نداشت؛ بلکه خود، به‌خودیِ خود موجود بودند. پیروانِ زروان نیز به‌همین دو اصل معتقدند، اما از طریق آبستنی و زایش. اگر هر دو کیش به‌وجودِ خیر و شرّ معتقدند، پس چرا مغان از مانویان نفرت دارند؟ آیا این نفرت ناشی از این نیست که مانویان و زروانیان فقط در

اخلاق با یکدیگر اختلاف دارند؟ آن هم به‌صورتِ ظاهری و نه ماهوی. چون کیشِ هر دو گروه یکی است. هردو گروه معتقد به‌ثنویت هستند و هردو آفتاب‌پرستند و هردو معتقدند که مادّه دارایِ روح است.

در این میان چون مانی بر آن شد تا با ریا نقشِ اخلاق را در جهان‌بینیِ خود برتر از اخلاقِ پیروانِ زروان و دیگر نوآوران جلوه دهد و خود را رها از خواهش‌هایِ شهوانی بنمایاند، به‌هتکِ ناموس و عصمتِ دختران متهم شد. از این روی مانوی‌هایِ ریاکار و زروانی‌هایِ شهوت‌پرست تنها از نظرِ اخلاق از یکدیگر متفاوتند و از نظرِ کیش باهم برابرند.

۳

اینک مانویان را کنار می‌گذاریم و از مغان می‌پرسیم: زروان که در نظرِ آنان علت‌العلل است، کامل بُوَد یا ناکامل؟ اگر مغان زروان را کامل بدانند، از آنان پرسیده خواهد شد، چگونه ذاتی کامل نیازی به‌درخواست فرزند از کسی [موجودی] دیگر داشت، که بیاید و آسمان و زمین را بیافریند؟ اگر زروان کامل می‌بود، خود می‌توانست آسمان و زمین را بیافریند. اگر نه این طور است، پس لابد که موجودی دیگر بالاتر و برتر از او وجود داشت، که می‌توانست او را به‌کمال برساند. و هم او می‌بایست آسمان و زمین و هرآنچه را که در این دو است بیافریند، تا برتری و توان خویش را بنمایاند، نه این‌که، به‌زروان فرزندی بدهد، تا او آسمان و زمین و هر آنچه را که در این دو است بیافریند. آن‌جا که می‌گویند زروان برایِ رسیدن به‌هدف، نیایش و قربانی می‌کرد، این پرسش پیش می‌آید، آیا بالندگی می‌بایستی از سویِ دیگری به‌او داده شود، یا این‌که او خود به‌سببِ جاودانگی بالنده بوده است؟ اگر این بالندگی از سویِ موجودی دیگر داده می‌شد، پس لابد که موجودی برتر و تواناتر از او وجود داشته است. اما اگر نه چنین است، پس نیایش و قربانیِ هزارساله بیهوده بوده است. زیرا بالندگی چیزی مادّی نیست، بلکه چیزی است که از موفقیت ناشی می‌شود. مانند بدبختی که حاصلِ ناکامی است. و هردو ـ هم بالندگی و هم ناکامی ـ چیزی بادوام نیستند، بلکه حاصلِ پیشامدند.

مطلبی دیگر: اگر هنوز [پیش از بارداریِ زروان] خورشید و ماه، پدیدآورندگانِ ساعت و روز و ماه و سال آفریده نشده بوده‌اند، چگونه می‌شد گذر هزار سال را

دریافت؟ ستارگان، نشان‌دهندگانِ روز و ماه و سال که وجود نداشتند. پس از این‌جا می‌توان نتیجه گرفت که سخنِ اینان پوچ و نامعقول است.

هم‌چنین اگر هنوز آسمان و زمین و هر آنچه در این دو است در کار نبوده است، پس زروان در کجا و چه چیز را قربانی می‌کرده است؟ اگر هنوز زمین و گیاهان نبوده‌اند، پس زروان دستهٔ بَرسَمِ دستش را از کجا آورده بود و اگر هنوز جانوری آفریده نشده بود، او کدام جانور را قربانی می‌کرد؟ یاوه‌تر از همهٔ این‌ها آن است که می‌گویند، زروان هزار سال نیایش و قربانی کرد و پس از هزار سال در او این شک پدید آمد که آیا فرزندش هرمزد پدید خواهد آمد، یا که او بیهوده رنجِ [نیایش و قربانی] کشیده است! همین نشان می‌دهد که زروان ناتوان، مستمند و نادان بوده است و پدیدآورندهٔ شرّ به‌جایِ اهریمن خود او بوده‌است! زیرا آن طور که می‌گویند، اهریمن، پدیدآورندهٔ شرّ، حاصلِ پدیداریِ شک در زروان است. پس این‌که زروان به‌شک افتاده است، دور از تصور و یاوه است.

از یک چشمه دو نوع آب که یکی شیرین و دیگری تلخ باشد سرچشمه نمی‌گیرد. هم‌چنین یک درخت هرگز دو نوع میوهٔ شیرین و تلخ به‌بار نمی‌آورد. پس اگر اینان زروان را میوه‌ای شیرین می‌دانند، نباید که میوهٔ تلخی مانندِ اهریمن از او به‌بار بیاید. و اگر او را تلخ می‌پندارند، روا نیست که میوهٔ شیرینِ هرمزد را از زهدانِ او بدانند. در این‌جا کلامِ خدا برایِ اینان بسیار بجا است که می‌گوید: «درخت را یا نیکو سازید با میوهٔ نیکو، یا فاسد و با میوه‌ای فاسد» [(انجیل متی: باب ۱۲، بند ۳۲؛ باب ۷، بندهای ۱۷ تا ۱۹)].

اگر چنین می‌بود که باید تک‌تک آفریدگان در هستیِ خود باقی بمانند و هرگز از حدودِ ازپیش‌تعیین‌شده خارج نشوند، پس چرا تنها زروان، که جاودانی است و می‌بایست برایِ آفرینشِ مخلوقات، خود و به‌کمکِ فرزندِ خود یا دیگران در جست‌وجویِ تدبیری برایِ نظمِ درست باشد [با زادنِ اهریمن] دست به‌اخلال زد.

آخر ما هنوز ندیده‌ایم که گاوها الاغ بزایند و الاغ‌ها گاو نر، و یا گرگ‌ها میش و روباه، شیرها اسب و اسب‌ها مار. تنها یک زایش است که خارج از قوانینِ طبیعت به‌کمکِ مردم انجام گرفته است و آن قاطر است، که حاصلِ جفتگیریِ اسب و الاغ است. البته قاطر عقیم است و قادر به‌تولید مثل نیست. چون قاطر را خدا نیافریده و نتیجهٔ

فراست و تدبیرِ انسان است. بنابراین اگر زروان گاو نر بود، چگونه اهریمنِ عقرب[سان] را زایید؟ و اگر گرگ بود پس هرمزدِ برّه[سان] را چطور زایید؟ آیا این حرف‌ها ناشی از یاوه‌گوییِ‌هایِ انسانی نیست؟ زیرا زروان نیز انسان بوده و در زمانِ پهلوانان و بهادران می‌زیسته و مردی دلاور بوده است. چون یونانیان و آریایی‌ها و دیگر ملّت‌ها به ستایشِ پهلوانانِ خود پرداختند و آورندهٔ کیشِ پارسی نیز مردمِ کشورش را در این حال و ستایشِ زروان دید، آفرینشِ زروان و زمین و همهٔ مخلوقات را به او نسبت داد.

درستیِ سخنِ ما از آن‌جا پیداست که آورندهٔ کیشِ پارسی هماهنگ با آیین‌ها و روش‌هایِ مردم و هم‌چنین حقایقِ موجود واردِ کار می‌شود و آیینِ خود را بر اصلِ آبستنی و زایش بنیان می‌گذارد. زیرا او نخست می‌گوید که دو آفرینندهٔ خیر و شر از یک پدر زاییده شده‌اند و سپس به‌آفرینشِ ستارگان می‌پردازد، که گویا ستارگان از آمیزشِ جنسیِ خواهر و مادر آفریده شده‌اند. این برداشت تنها به‌سببِ تمایلاتِ نفسانی و از رویِ شهوت است. همین که بنیان‌گذارِ کیش دید که نژادِ آریایی را زند و اوستا است، برابر با موازینِ اخلاقیِ او برایش کیش درست کرد(؟)، تا مردم نیز مانندِ خدایانشان، که تن به‌آمیزش‌هایِ بیهوده می‌دادند، بدونِ توجه به‌جنسیت و نسبت، تن به‌فسق و فجور بدهند. در حالی که آنچه که خدایی‌است خیلی والاتر و از آن‌ها بسیار دور است. زیرا شایستهٔ خداوند فرزندداشتن از طریقِ ابدیت است، نه از راه ازدواج. همان طور که سخن ناشی از اندیشیدن است، رود از چشمه، گرما از آتش و نور از آفتاب. نه این‌طور که مغان گستاخانه می‌گویند که زروان نیازمندِ فرزندی به‌نامِ هرمزد بود.

چه حماقتی! هنوز [زروان را] فرزندی در میان نبود و نطفه بسته نشده و آفریده نشده بود، او را نام داد. به‌همهٔ فرزندان پس از زاده‌شدن نام می‌دهند، اما روشن نیست که چرا زروان پیش از تولدِ [فرزند] به‌او نامِ هرمزد را داده است. ممکن است که گفته شود، که زروان از رویِ ایمانی که داشت می‌دانست که او را فرزندی خواهد بود، اما اگر او چنین می‌دانست پس چرا به‌شک افتاد و این شک سببِ تولدِ اهریمن شد. تولدی که همراهش شرّ و دروغ در جهان پدید آمد؟ شگفت‌انگیز است که یکی [هرمزد] پس از قربانی‌های هزارساله به‌زور و زحمت تولد یافت و دیگری [اهریمن] بی‌درنگ، پس از شک پدید آمد.

هم‌چنین زروان چرا، با احساسِ وجودِ دو فرزند در درونِ خود، پی نبرد که یکی از

آن‌ها خیر است و دیگری شر؟ اگر او از پیش می‌دانست، چرا شرّ را نابود نکرد. پس او خود پدیدآورندهٔ شرّ است. و اگر آگاهی نداشت، پس دور از تصور است و باورکردنی نیست که او را شناخت. گیرم که از پیش پی نبرد، پس چرا با تیره و بدبو دیدن او باز هم در نیافت؟ پس او هم می‌دانست و هم می‌دید و با این همه آن تیرگی را به‌پادشاهی گمارد. چنین است که پدیدآورندهٔ شرّ است. زیرا او نه تنها شرّ را نابود نکرد، بلکه پادشاهی را به‌مدتِ نه هزار سال به او سپرد. و اگر هنوز هرمزد آفریدگانِ نیکِ خود را پدید نیاورده بود، تا اهریمن آنان را با مخلوقاتِ شرِّ خود بیامیزد و آزار دهد، پس [زروان] اهریمن را، اگر نه بر آفریدگانِ نیکِ هرمزد، بر چه کسی به‌شاهی گمارد، تا آنان را با مخلوقاتِ شرِّ خود بیامیزد و آزار دهد؟

هم‌چنین می‌گویند که هرمزد را هم بر اهریمن به‌پادشاهی گمارد. اگر هرمزد پادشاهِ اهریمن می‌بود، آیا امکان داشت که به‌اهریمن اجازه دهد تا آفریدگانِ نیک او را آزار دهد؟ اگر پدر به مخلوقاتِ فرزندش رحم نکرد و آن‌ها رابه‌دستِ شرّ سپرد، فرزند چرا باید به فکرِ مخلوقاتِ خود نباشد؟ فرزند در دو حالت ممکن است دربارهٔ مخلوقاتِ خود کوتاهی کند یا از عجز و ناتوانی یا از بدخواهی. اگر پیشگیریِ خطر از عجز باشد، چه در حال حاضر، و چه در آینده نمی‌تواند بر او [اهریمن] پیروز شود. اما اگر رفتارِ او ناشی از بدخواهی باشد، در این صورت برایِ شرّ، فقط پدر که پادشاهی را به‌شرّ سپرده است مسؤول نیست، بلکه فرزند [هرمزد] نیز در مقامِ هم‌رأیِ پدر مشوقِ شریر بوده و مسؤول است.

هم‌چنین اگر زروان پادشاهی را به‌فرزندانش، به‌یکی [اهریمن] برای مدت ۹ هزار سال و به‌دیگری [هرمزد] تا به‌ابد سپرد، پس خودش در چه مقامی باقی ماند؟ هنگامی که چیزی وجود نداشت، پس پادشاهی نیز بر چیزی وجود نداشت. بنا بر این آفریننده‌ای نیز وجود نداشت، اما همین‌که فرزندانِ [زروان] به‌دنیا آمدند، شدند آفریننده. یکی آفرینندهٔ نیکی‌ها و دیگری آفرینندهٔ بدی‌ها و خودْ پادشاه شدند. یکی پادشاهِ موقتی و دیگری ابدی. به‌این ترتیب زروان از پادشاهی محروم شد. و او آفریننده نیست؛ چون خود چیزی نیافرید. [زروان] پادشاه هم نشد، چون برایِ او مخلوقی برایِ پادشاهی‌کردن بر آن‌ها وجود نداشت و نخواهد داشت. زیرا آن‌که وجود دارد یا آفریننده‌است یا

آفریده و چون زروان نه این است و نه آن، پس او هرگز خدا نبوده، نیست و نخواهد بود.

۴

با این همه می‌گویند: وقتی که زروان با خود اندیشید که هریک از فرزندانش زودتر بیرون بیاید، او را پادشاه خواهد کرد، هرمزد از این اندیشهٔ پدر آگاه شد و اهریمن را در جریان گذاشت.

اگر هرمزد از اندیشهٔ پدر آگاه شد، چرا مقاصدِ شومِ برادرِ شریرِ خود را درنیافت، که شکمِ پدر را شکافته و بیرون خواهد آمد و پیش از او پادشاهی را خواهد گرفت و برایِ او و آفریدگانش پرآزار خواهد بود؟ [او باید می‌دانست که] اهریمن از لحظهٔ نخست او را پس زده و از توان خواهد انداخت و پس از آن بایست که ۹ هزار سال در پشیمانی به‌سر برد و از این که اهریمن به‌آفریدگانِ نیک او بدی می‌کند و آن‌ها را از ریخت می‌اندازد و به‌نابودی می‌کشاند، افسوس بخورد. همین ایراد بر زروان نیز وارد است. او که از نطفه‌بستنِ دو فرزند در اندرونِ خود آگاه شد، چرا اهریمن را که پس از زاده‌شدن در حضورش ایستاد باز نشناخت؟

همچنین [زروان] از زمانی که فرزندش هرمزد را در درون داشت از خوش‌بو و درخشان‌بودنِ او آگاه بود، چگونه بود که از بدبو و تیره‌بودنِ فرزندِ دیگرش بی‌خبر بود؟ روشن است که در روایاتِ اینان چیزِ موثقی وجود ندارد و هرچه هست افسانه‌هایِ خودبافته است.

باورنکردنی‌تر از همهٔ این‌ها این است که تولدِ یکی [از فرزندان] نتیجهٔ قربانی‌کردن‌هایِ هزارساله است و تولدِ بی‌درنگِ آن دیگری حاصلِ شک. و اگر فرزندش اهریمن در نتیجهٔ شکی که در او پدید آمد متولد شد، زروان نمی‌بایستی او را فرزندِ خود می‌خواند. چون اگر [اهریمن] فرزندِ او می‌بود، می‌بایستی که مانند و شبیه او می‌بود. یعنی اگر [خودش] نیک بود، [فرزند] بایستی نیک می‌بود؛ و شرّ می‌بود، اگر [خودش] شرّ بود. مگر زروان، که پدر بود، همزمان، هم نیک بود و هم شرّ، که از رگِ نیکش فرزندِ نیک و از رگِ بدش فرزندِ شرّ متولد شود؟ اگر چنین نبود، او نمی‌بایستی شرّ را فرزندِ خود می‌خواند و پادشاهی را نیز هرگز نمی‌بایستی به او می‌داد. و امّا اگر

خودش نیک بود، باید که شرّ را نابود می‌کرد و پادشاهی را به [فرزندِ] نیک می‌داد و با این رفتار نامدار می‌شد و فرزندِ نیکِ خود ـ هرمزد ـ را برایِ ابد متأثر و تلخکام نمی‌کرد. پس کاملاً روشن است که زروان هرگز پدرِ خدایان و بخشندهٔ پادشاهی‌ها نبوده است.

۵

همچنین می‌گویند شاخ بَرسَمی را که در دستِ خود داشت به‌فرزند داد و گفت: «تاکنون من برایِ تولدِ تو قربانی کردم، پس از این تو باید برایِ من قربانی کنی».

اگر زروان قربانی می‌کرد تا فرزندی [چون] هرمزد داشته باشد، پس دیگر چرا باید هرمزد برایِ زروان قربانی کند؟ مگر کسی به‌زروان بدگمان بود و به‌او سوءظن داشت، که به‌هرمزد سفارش کرد تا برایِ او قربانی کند؟ یا [در اندیشه بود که] از کسی که فرزند خواسته بود، برایِ فرزندی که به‌او بخشیده است پاداش بخواهد؟ اگر او چنین اندیشه‌ای در سر داشت، گمان نمی‌رود که بَرسَم می‌توانست به‌نحوی برایِ او سودمند افتد. ضمناً به‌هنگامِ سپردن بَرسَم [به‌هرمزد] به‌او گفت: «تو باید برایِ من قربانی دهی». این امر نشان می‌دهد که [لابد] کسی وجود داشته است که زروان برایِ داشتنِ فرزند برایِ او قربانی کند. و از همین روی از فرزندِ خود نیز خواست برایِ او هم به‌همان کس قربانی دهد.

اگر بالاتر از زروان و بالاتر از فرزندش کسی بود که آن‌ها به‌او قربانی می‌کردند، پس باید که این کس را به‌وجودآورندهٔ آن‌ها و آفرینندهٔ همهٔ مخلوقات دانست، نه این‌که زروان را هستی‌بخشِ هرمزد و اهریمن، و این دو را آفرینندهٔ نیکی‌ها و بدی‌ها.

آیا آن کسی که بالاتر از زروان بود، به‌جای این‌که به‌زروان فرزندِ آفریننده بدهد، خود نمی‌توانست خالقِ آسمان، زمین و هر آنچه که میان این دو است باشد و همان طور که پیش از این گفته شد سروریِ خود را نشان دهد؟ یا این‌که چرا زروان، به‌سببِ بدگمانیِ خود به‌فرزندش اهریمن، شاخِ بَرسَم را به‌هرمز داد تا برایِ مقامی بالاتر قربانی کند و امنیّتِ او را فراهم آورد؟ بنابراین می‌بایستی کسی در میان بوده باشد تا زروان بتواند برایِ او قربانی کند. اگر چنین مقامِ شایسته‌ای در میان می‌بود، زروان لایزال نمی‌بود. پس او را کسی آفریده بود و باید روشن کرد که چه کسی او را آفریده است و او برایِ چه کسی قربانی می‌کرده‌است. و آن چه کسی بوده‌است که برایِ خود به‌فرزندش دستور داد

تا در راهِ او قربانی کند. زیرا امکان ندارد که کسی آغازِ هستیِ خود را از کسی نگرفته باشد. چون تنها خدا می‌تواند به‌دلخواهِ خود نابودها را از نیستی به‌هستی آورد. بنابراین آفرینندهٔ زروان کیست؟ غیر از خدا هیچ‌کس؛ و زروان هم برای او قربانی می‌کرده‌است و خدا هم چنین فرزندی به‌او داد تا آسمان، زمین و هر آنچه راکه میان [آن] دو است بیافرینند. شگفت‌آور است که خدا خود دست به‌آفرینش نزد و انجامِ این کار را به‌فرزندانِ زروان سپرد.

می‌گویند که کسی در میان نبود تا زروان برایِ او قربانی کند. اگر این‌طور بود، پس خودِ زروان نیز وجود نداشت. [پس] سزاوارِ استهزاء است که غیرِموجودی برایِ غیرِموجودی [دیگر] و برایِ [زاده‌شدنِ] غیرِموجودی قربانی کند.

۶

اما این طور که می‌گویند، اگر واژهٔ زروان به‌معنیِ بخت باشد، پس لازم است که بختِ کسی بوده باشد. این کس که بود که بختش زروان بود؟ [از سویِ دیگر] بخت که چیزی مادّی نیست، بلکه اتفاق و رویدادی موفقیت‌آمیز است. درست‌مانند این‌که کسی به‌سببِ دادگریش دادگر نامیده می‌شود یا برایِ دلاوریش دلاور، [و] به‌سببِ کامیابی و موفقیتش بختیار. بنابراین اگر زروان بخت می‌بود پس وجودی عینی نمی‌داشت. پس روشن است که زروان اصلاً وجود نداشته‌است.

و اگر آن طور که می‌گویند، بسته‌شدنِ نطفهٔ اهریمن حاصلِ شکِّ پدیدآمده در زروان باشد، به‌جایِ این‌که زروان هزار سال رنج و محنت بکشد و قربانی کند، می‌بایستی همان ابتدا به‌شک می‌افتاد، تا بی‌درنگ دارایِ فرزند شود. حالا اگر او دارایِ هم فرزندِ شرور شد و هم فرزندِ نیک، پس بدیهی است که شرارتِ فرزندِ شریر او شرارتی مادرزاد نیست، بلکه [حاصل] شرارت و سلوکِ [خود] اوست. زیرا امکان نداشت که یک رَحِم در آن واحد هم موجودی شرور و خبیث و هم آفرینندهٔ نیکی‌ها را بپذیرد. اگر [فرزند] شرّ است بایستی مهماندار فقط شرّ باشد و اگر نیک است مهماندار هم باید نیک باشد. زیرا شر و نیک نمی‌توانند در یک جا با هم سازگار و دمساز باشند. همان‌گونه که گرگ و میش هم از یک رَحِم زاده نمی‌شوند. آن‌هایی که نیک‌اند، مانندِ احشام، گوسفند و

دیگر جانورانِ سودمند، آفریده‌هایِ هرمزد محسوب می‌شوند، اما گرگ و دیگر درندگان و حشراتِ مضر از آفریده‌هایِ اهریمن‌اند. آن‌ها [طرفدارانِ زروان]، نمی‌دانند، همان‌گونه که مضرها با سودمندها نمی‌توانند همزیستی داشته باشند، همان‌گونه خیر و شرّ هم نمی‌توانستند در یک رحم نطفه ببندند. همان‌گونه که آب و آتش را در یک‌جا نمی‌توان نگه داشت. چون طرفِ برتر همزاد خود را نابود می‌کند. پس امکان نداشت که خیر و شرّ در یک جا باشند، چون آن، این را نابود می‌کرد و این، آن دیگر را.

و اما اگر نطفهٔ فرزندان از یک تخمه می‌بود، یک نفر نمی‌توانست دو تخمِ مخالفِ یکدیگر بریزد. با این‌که مردهایِ متعددی به‌یک زن نزدیک می‌شوند، اما تخم همه به‌باروری نمی‌انجامد، زیرا آن تخم نخستین بقیهٔ تخم‌ها را تفاله‌وار بیرون می‌راند. [پس] چگونه ممکن بود آن رَحمِ [رَحِم زروان] دو تخم ناهمگون و متخاصم را بپذیرد؟

هم‌چنین چرا آن‌که در نتیجهٔ قربانی و ریاضت تولد یافت، بر آن‌که در نتیجهٔ شک پدید آمد، به‌پیروزی، جلوزاده‌شدنِ او را نگرفت؟ حتی دشمنان، باگذشت، به‌یکدیگر ارفاق کردند و با صلح و صفا در یک رَحِم زیستند. یا این‌که خودِ پدر، که می‌دانست دو فرزندِ نیک و شرّ در درون خود دارد، نمی‌بایستی بدونِ تحلیل و بررسی به‌آن‌ها قولِ پادشاهی می‌داد، بلکه پادشاهی را می‌بایستی که به‌کسی وعده می‌داد که برایِ ظهورش قربانی کرده بود.

از سویِ دیگر هرمزد که هنوز زاده نشده بود و کامل و تمام‌عیار نبود، چگونه اندیشهٔ پدر را دریافت؟ چون اگر کسی توانا به‌دریافتِ اندیشهٔ دیگری باشد، خود، مافوقِ آن دیگری است و این توانایی از آنِ انسان نمی‌تواند باشد، بلکه فقط در انحصارِ خدا است. بنابراین، هرمزد، مافوقِ پدرِ خود و تواناتر و داناتر از اوست. چون از زمانی که هنوز در رَحِم بود، از اندیشهٔ پدر آگاه شد و همین که زاده شد، آسمان و زمین را بیافرید. یعنی کاری کرد که پدرش موفق به انجام آن نشده بود.

و اکنون هرمزد که از پدرش تواناتر و داناتر بود، و از سر بی‌کفایتی فریبِ بد [اهریمن] را خورد و کسی را که می‌بایستی دشمنیِ آشتی‌ناپذیری با او داشته باشد، از اندیشهٔ پدر آگاه کرد.

هم‌چنین حتی اگر برایِ بیرون‌آمدن نیازی به‌شکافتنِ شکمِ پدر می‌بود، بایستی کسی

دست به‌چنین کاری می‌زد که از اندیشهٔ پدر آگاه بود. درست این بود که نخست هرمزد نزدِ پدر می‌رفت تا پادشاهی را به‌دست آورد، نه اهریمن، که نه از اندیشهٔ پدر آگاه بود و نه شایستهٔ پادشاهی. [دیگر این که] اگر شکمِ مادر را شکافت، شاید مادرش را هم کشت. این را هم باید دید که آیا آن دو واقعاً مادری داشته‌اند.

اصلاً از کجا معلوم که مادری وجود داشته‌است؟ به‌ویژه این‌که می‌گویند، پیش از آفرینشِ آسمان و زمین و آنچه در کائنات است، تنها زروان بود. مضحک است که [زروان] هم پدر بود و هم مادر و هم نطفه‌گذار و هم نطفه‌پذیر. بدتر از همه این‌که می‌گویند، وقتی که اهریمن شکم را شکافت و آمد و در حضورِ پدر ایستاد، پدر او را نشناخت. آخر چرا نشناخت؟ آن هم در موقعیتی که فقط خودش بود و بس؟ مگر واقعاً مشخص نبود که کسی که به‌حضورش آمده است، یکی از فرزندانِ خودش است؟ عجب این‌که اهریمن او را شناخت، اما او اهریمن را نشناخت و منکرِ فرزندشد و گفت: «فرزندِ من خوش‌بو و درخشان است و تو تیره و بدبو هستی». چگونه زروان، وجودِ او را که با فرزندِ نیکش دریک رَحِم نطفه بسته بود، انکار کرد و گفت: «تو فرزندِ من نیستی»، اما با دیدنِ دیگری اقرار کرد که او فرزندش است. اگر به‌سببِ شروربودنش منکرِ او بود، نمی‌بایستی می‌گذاشت تا او نطفه ببندد، بلکه می‌بایستی بی‌درنگ از شرّ متنفر می‌شد و نه فقط او را، هرمزد را نیز، که اندیشهٔ پدر را فاش کرده بود، می‌کشت.

۷

این نیز بسیار بی‌معنی است که می‌گویند [زروان] بَرسَم را به هرمزد داد تا برایِ او قربانی کند. گویا قدرتِ هرمزد در قربانی‌کردن نبود، بلکه در آن شاخهٔ بَرسَم بود. اگر او مطمئن بود که قربانی مستجاب خواهد شد، پس به‌دست‌گرفتنِ شاخهٔ بَرسَم بیهوده بود. اما اگر او شایسته نبود، شاخهٔ بَرسَم نمی‌توانست کسی را که لیاقتِ قربانی‌کردن را ندارد، لایق کند. زیرا بَرسَم به‌دست‌گرفتن و قربانی‌کردن کارِ خدا نیست، بلکه کارِ انسان است. نکتهٔ دیگر این‌که اگر او خدا بود و می‌توانست آسمان و زمین را بیافریند، پس چرا برایِ رهانیدنِ پدر از بدگمانی نیازمندِ بَرسَم و قربانی بود؟ او قادر بود که آسمان و زمین را بدونِ شاخه بَرسَم نیز بیافریند، [پس] چرا نمی‌توانست بدونِ شاخهٔ بَرسَم به‌پدر آرامش

بخشد؟ پس روشن می‌شود که پدرش بی‌عقل و ناتوان و وابسته به‌دیگری بود. همچنین [خود] فرزندی ناتوان و بی‌عقل بود. زیرا نه او [زروان] توانست بدونِ قربانی‌کردن دارایِ فرزند شود، و نه فرزند توانست بدونِ به‌دست گرفتنِ شاخهٔ بَرسَم پدر را از بدگمانی برهاند.

۸

آن‌ها هردو سبب شدند که شرّ به‌آفریده‌هایِ نیکِ آفرینندهٔ نیکی‌ها آزار برساند و رنج بدهد. زیرا به‌طوری که می‌گویند، هرمزد آنچه راکه نیک بود و هم‌چنین آدم‌هایِ راست‌گفتار و نیک‌کردار را، و اهریمن آفریده‌هایِ شرّ و دیوها را آفرید.

بنابراین اگر دیوها بد و ذاتاً شرور بودند، پس هیچ‌یک از آن‌ها و خودِ اهریمن نمی‌توانست پندارِ نیک داشته باشد. امّا می‌بینیم که به‌قولِ مزدیسنان، اهریمن هنرِ آفریدنِ برترین چیز در میانِ آفریدگان را دریافت. می‌گویند، وقتی اهریمن دید که هرمزد مخلوقاتِ زیبا را آفرید، اما نتوانست نور را بیافریند، با دیوها انجمن کرد و به‌آن‌ها گفت، چه سود و زیان که هرمزد این چنین آفریده‌هایِ زیبا آفرید. [اینک] به‌این سبب که او توانایی آفریدنِ نور را نداشت، همهٔ آفریدگانِ زیبا در تاریکی به‌سر می‌برند. چنانچه او دانا می‌بود با مادرش می‌خوابید تا خورشید متولد شود و با خواهرش هم‌بستر می‌شد تا ماه زاده شود. سپس دستور داد تاکسی این راز را فاش نکند. دیو ماهْم [= ماهمی (m'hmi)] این را شنید و بی‌درنگ نزدِ هرمزد شتافت و این راز را فاش کرد.

چه بی‌خردی و بلاهتی. کسی که توانایی یافتنِ اسبابِ آفریدنِ آسمان و زمین و آنچه در میانِ آن‌هاست را داشت، مگر نمی‌توانست به‌هنرِ آفریدنِ این چیز [نور] کوچک دست یابد؟ آن‌ها به‌این ترتیب نه تنها هرمزد را بی‌خرد معرفی می‌کنند، بلکه اهریمن را هم توانایِ آفریدنِ مخلوقاتِ نیک می‌شناسانند.

همچنین می‌گویند که گویا اهریمن گفته است، این‌طور نیست که او قادر به‌آفریدنِ چیزی نیک نباشد، بلکه چنین تمایلی ندارد. مثلاً اهریمن برایِ اثباتِ توانایی خود طاووس را آفرید. پس چنین نیست که او شرور آفریده نشده و به‌اختیار شرور است؟

آیا چیزی درخشان‌تر از نور وجود دارد که اهریمن به‌آفریدنِ آن پی برد؟ یا چیزی

زیباتر از طاووس وجود دارد که اهریمن با آفریدنِ آن، هنرِ خود را به‌نمایش گذاشت؟ پس روشن می‌شود که اگر ماهیّتِ اهریمن شرارت می‌بود، او نه می‌توانست مخترعِ نور باشد و نه آفرینندهٔ زیبایی [طاووس]. هم‌چنین اگر ماهیّتِ دیوها شرارت می‌بود، دیو ماهْم [= ماهمی] نمی‌توانست هرمزد را از رازِ آفرینشِ نور آگاه کند. بزرگانِ این کیش تا به‌امروز سالی سه بار برایِ ماهمی قربانی می‌کنند و از این روی به‌دیوپرستی متهم می‌شوند. اگر دیوها دارایِ ماهیّتِ شرور نیستند و شرارتشان به‌اختیار است و اگر پیروانِ این کیش برایِ دیو قربانی می‌کنند، پس با چه رویی و وجدانی، خود، دیوپرستان را تعقیب می‌کنند؟ می‌بینید که تمامِ گفته‌هایِ آن‌ها افسانه است و روایاتی پوچ.

۹

آنان که آفرینشِ ستارگان را چنین می‌دانند [که گفته شد]، خود با تغییرِ رای، از سببِ دیگری برایِ آفرینشِ خورشید سخن می‌رانند. اینان می‌گویند، اهریمن هرمزد را برایِ صرفِ ناهار دعوت کرد. هرمزد آمد، اما نخواست غذا بخورد و خوردنِ غذا را به‌پس از کُشتیِ فرزندانشان موکول کرد. هنگامی که فرزندِ اهریمن فرزندِ هرمزد را به‌زمین می‌کوبید، در جست‌وجویِ داور برآمدند و داوری نیافتند. پس خورشید را آفریدند، تا میانِ آن‌ها داوری کند.

بنا بر روایت، اهریمن یا بندهٔ هنرِ آفرینشِ خورشید است و آشکارا او را انباز و همکارِ آفرینندهٔ نور می‌دانند. آیا اگر کسی برایِ داوری نمی‌بود، آن‌ها نمی‌توانستند [برایِ داوری] نزدِ پدرشان، یا [به‌عبارتِ دیگر] نزدِ کسی که به‌روایتِ آن‌ها پدر و پسر برایِ او قربانی می‌کردند، بروند؟

بنابراین، اگر اهریمن و هرمزد در یک رَحِم بودند و برایِ خوردنِ ناهار نزدِ یکدیگر می‌رفتند و به‌همکاریِ یکدیگر خورشید را آفریدند و داورش کردند، چگونه ممکن است که دشمنِ یکدیگر باشند. زرتشت‌نامی گاهی ماجرا را به‌تزویر تفسیر می‌کند و می‌گوید که خورشید و ماه از آمیزشِ با خواهر و مادر به‌وجود آمده‌اند، تا ملّت به‌پیروی از این رویداد تسلیمِ فساد شود. البته او برایِ پرده‌پوشی می‌گوید که خورشید را برایِ داوری آفریدند. و از آن‌جا که کیشِ آن‌ها مکتوب نیست و به روایت شفاهی اکتفا شده

است، سردمدارانِ کیش، برایِ فریب و اغوای احمقان، گاهی چنان می‌گویند و گاهی چنین. دیگر این که اگر هرمزد خدا می‌بود، می‌توانست ستارگان را نیز همان‌گونه بیافریند که آسمان را و زمین را آفرید و از نیستی هستی بخشید؛ نه این‌که با دست یازیدن به‌دروغ و به‌سببِ نبودِ داور.

۱۰

چیز دیگری هم می‌گویند که ابداً باورکردنی نیست. گویا هنگامی که فرزندِ هرمزد در آستانهٔ مرگ بود، تخمِ خود را به‌چشمه‌ای ریخت و در روزِ رستاخیز از آن تخم باکره‌ای تولد خواهد یافت و از این باکره فرزندی که بیشترِ سپاهیانِ اهریمن را شکست خواهد داد و به‌همین ترتیب دو فرزندِ دیگر متولد خواهند شد و بر سپاهیانِ اهریمن چیره خواهند شد و آن‌ها را نابود خواهند کرد.

نخست این‌که، چون آب نه‌تنها از تخم محافظت نمی‌کند، بلکه آن را نابود نیز می‌کند، آنان سزاوارِ تنقیداند. دیگر این‌که آنان سزاوارِ سرزنش نیز هستند، چون فرزندِ هرمزد برایِ نگهداری از تخمِ خود به‌جایِ سپردنِ آن به‌چشمه، می‌توانست خود، خود را زنده نگه دارد. در حالی که نه تنها چنین نشد، بلکه با این‌که فرزندِ خدایِ نیک بود، به‌دستِ فرزندِ شرّ کشته شد. روشن است آنان که با پستی بر خیر و فرزندِ او پیروز شدند، سرانجام همان‌ها، که به‌داشتنِ سپاهیانِ بی‌شمار شهرت دارند، به‌فرمانروایی خواهند رسید.

باز نکته‌ای دیگر: اگر خدایانِ آن‌ها فانی هستند، پس چگونه می‌توانند آرزویِ روزِ رستاخیز را در سر بپرورانند؟ آن هم آرزویِ رستاخیزی سه‌گانه را، که در حقیقت آن را نباید رستاخیز، بلکه ضدِّ رستاخیز دانست. با این همه اگر به‌گونه‌ای که می‌گویند فرزندِ هرمزد مُرد، پس باید که انتظار داشت تا هرمزد و فرزندِ دیگرش خوراشِت نیز بمیرد. چون چنین بر می‌آید همهٔ این خدایان و نسلشان فانی هستند.

این‌گونه از خدایان را نمی‌توان خدا به‌حساب آورد. این‌ها نفیِ خدا هستند. زیرا آن‌که خدایِ راستین است همه چیزِ مخصوصِ به‌خود را، مانندِ ماهیّت و جاودانگی را، [همیشه] دارا است و بدونِ سببیّت و وساطتِ کسی فرزندِ خود را همواره با خود دارد. آفریدگاریِ او نیز از راهِ کسب و استحصال نیست، بلکه با قدرتِ خاص و ارادهٔ آزاد

است. او متضادی ندارد، تا آن‌گونه که می‌گویند، خود آفرینندهٔ خیر باشد و دیگری آفرینندهٔ شرّ. آن‌ها اگر خوب دقّت کنند نمی‌توانند مخلوقِ شرّی را بیابند، که ذاتاً و فطرتاً شرّ باشد. همان‌گونه که پیش از این، با آوردنِ مثال‌هایِ زیاد گفتیم، هم اهریمن و هم دیوها، که آن‌ها را مخلوقِ اهریمن می‌دانند، هیچ یک این‌طور نیست [که ذاتاً و فطرتاً دیو باشد].

اما اهریمن را به‌این سبب شرّ می‌خوانند که نامش اَنْگْرَمَئینْیو است. اهریمن چون مهرپرستان را از خورشید محروم کرد چنین ملقب شد! نامِ شیطان نیز چنین است، شیطان نامِ یک موجودِ مادّی یا ذاتی نیست، بلکه اسمِ اخلاقِ و سلوکِ اوست. درست مانندِ این که کسی برایِ مهربانیش مهربان و برایِ شرارتش شرور نامیده می‌شود. در حالی که این [صفات] ذاتی و فطری نیستند، بلکه رفتاری اکتسابی‌اند. درست مانندِ این‌که اغلب، بی‌شماری از بی‌عاران و گستاخان را دارایِ بصیرت و تدبیر می‌دانیم و برعکس صاحبانِ بصیرت و تدبیر را بی‌عار و گستاخ؛ یا بی‌شرم را با شرم و باشرمان را بی‌شرم می‌خوانیم. البته همهٔ این‌ها مربوط به‌موجوداتِ ذی‌شعور است.

۱۱

هم‌چنین به‌سببِ گوناگونیِ خُلق‌وخویِ جانوران نمی‌توان به‌وجودِ دو آفریننده قائل بود. چنان‌که آن‌ها از سرِ نادانی تصور کرده‌اند که گویا چارپایان، پرندگان، ماهی‌ها و هر آنچه راکه نیک و زیبا است هرمزد آفریده و اهریمن درندگانِ شرور و پرندگانِ زشت و آلوده، خزندگان و مارها، کژدم و همهٔ حشرات مضر را. و اگر آسمان، زمین و آب و هوا آفریده‌هایِ هرمزداند، پس موجوداتِ مضری که اهریمن آفریده است چگونه روی زمینِ هرمزد می‌زیند، هوایِ او را تنفس می‌کنند، با موادی که حاصلِ زمین است تغذیه می‌کنند و در یک آب، حشراتِ کریه در کنارِ ماهی‌هایِ پاک خوراک می‌یابند و در یک هوا لاشخورها و پرندگانِ نجیب پرواز می‌کنند؟ آفریده‌هایِ نیک هرمزد به‌جایِ تغذیهٔ آن‌ها می‌بایستی که آن‌ها را نابود می‌کردند. زیرا که زمین و آب و هوا از آنِ هرمزد است.

و اگر درندگان به‌سببِ صفاتِ بدشان آفریدهٔ آفریننده‌ای شرّ به‌شمار می‌آیند،

شایسته‌تر است که انسان را آفریدهٔ آفریننده‌ای شرّ دانست، نه درندگان را. زیرا که مردمان برایِ درندگان مضرتراند، تا درندگان برایِ مردم. مردم برایِ کشتنِ درندگان از شهرها و روستاها بیرون می‌آیند و آن‌ها را تعقیب می‌کنند و درندگان، مانندِ فراریان، به کوه‌ها و سنگلاخ‌ها روی می‌آورند. کُنامِ برخی از آنان برایِ مردم دور از دسترس است.

همچنین خزندگان به‌محضِ شنیدنِ صدایِ پایِ آدمیزاد، هریک در سوراخ و رخنه‌ای و گودالِ رودخانه‌ای پنهان می‌شود. و هنگامی که از سویِ آدمی زیرِ فشار قرار می‌گیرند و ناگزیر زیان می‌رسانند تقصیرِ آنان نیست، بلکه گناه از مردم است. پس درندگان و حشرات را نباید از مخلوقاتِ آفرینندهٔ شرّ پنداشت. [درندگان و حشرات] مخلوقاتِ یک آفرینندهٔ نیک هستند، که برخی به‌سببِ ساختارِ ناگزیرشان، بعضی دیگر به‌سببِ آرایششان و جمعی هم به‌خاطرِ فرونشاندنِ نخوت و غرورِ آدمیان، وحشت‌انگیز آفریده شده‌اند. و همچنین [از این روی چنین آفریده شده‌اند] تا مردم با دیدنِ مضراتِ آن‌ها، خود به‌یکدیگر زیانی وارد نیاورند. زیرا اگر زیانی که آن‌ها به‌طورِ غیرِارادی وارد می‌آورند نفرت‌انگیز است، پس باید که از آسیب‌رسانیِ ارادی مردم که با نیرنگ نیز همراه است، نفرتِ بیشتری داشت.

او [هرمزد] به کمکِ موجوداتی ناچیز نیز، مانندِ کک، مگس، پشه، خرمگس، زنبور، موش و موجوداتِ دیگری از این دست به‌ما آزار و آسیب می‌رساند. گرچه این‌ها ناچیزند، اما می‌توانند ما را اذیت کنند. برخی از این‌ها [خود] ما را ناراحت می‌کنند و بعضی دیگر به‌دارایی و اموالِ ما زیان می‌رسانند؛ مانندِ موش، بید و کرم. خدا به کمکِ این حیوانات ما را به‌فروتنی وا می‌دارد و سبب می‌شود تا به‌این فکر بیفتیم که چون موجوداتِ کوچک نیز می‌توانند به‌ما آسیب برسانند، از غرور و نخوتِ زشتِ خود بکاهیم و خود را موجودی برتر نشمریم.

به‌حسنِ نظرِ دیگری از خداوند بیندیشیم: اگر موجوداتِ کوچک می‌توانند به‌ما آسیب برسانند، اگر با خزندگان و درندگان هم‌کُنام و هم‌دم می‌بودیم چه می‌کردیم و [از] شرّشان چگونه رهایی می‌یافتیم؟ علاوه بر این باید که به‌این موضوع هم بیندیشیم که خداوند، بی‌شماری از جانورانِ [مفید] مانندِ اسب، شتر، فیل، گاو، میش، و هم‌چنین بزِ کوهی و گوزن و گراز دشت‌ها و کوهستان‌ها را برایِ تأمینِ نیازهایمان به‌انقیادِ ما

درآورده است، که برخی بارکش‌اند و بعضی دیگر خوراکی.

و هم‌چنین خداوند به‌ما آموخت که بر جانورانی که او می‌خواهد، چیره شویم و به‌برخی دیگر که میلِ او نیست ـ خواه بزرگ و خواه کوچک ـ دست نیابیم. آیا چیزی بدتر از کک یا موش وجود دارد؟ در حالی که ما نه می‌توانیم آن‌ها را نابود کنیم و نه قادریم آن‌ها را از جهان برانیم. موجودِ دیگری هست که فقط در آب زندگی می‌کند و به‌درد ما نمی‌خورد و فقط ما را به‌تنگ می‌آورد. وقتی که می‌بینیم که قادر به نابودکردنش نیستیم، با احساسِ ناتوانیِ خود از تکبر و نخوتِ زشتِ خود می‌کاهیم و پیروزی را از آنِ کسی می‌دانیم که با موجوداتِ ناچیز عرصه را بر ما تنگ می‌کند و جانورانِ بزرگی مانندِ فیل، شتر، شیر، ببر و یوزپلنگ را به‌انقیادِ ما درمی‌آورد و بعضی را برایِ بارکشی و برخی را برایِ تفریح و سرگرمیِ ما رام می‌کند.

نمایه

تهیهٔ فهرست اعلام برای کتاب‌های فارسی، به سبب ویژگی‌های خط فارسی، همیشه کار دشواری بوده است. هر شیوه سرانجام در جایی ناکارآمد می‌شود. تهیهٔ فهرست اعلام را رایانه بسیار آسان کرده است، اما متأسفانه رایانه از تشخیص ناکارآمدی‌ها عاجز است. ناگزیر به کرات باید در کار رایانه دخالت کرد! نتیجه این‌که با همهٔ کوششی که برای تهیهٔ اعلام این کتاب به کار رفت نویسنده از آن راضی نیست و تنها می‌تواند به گذشتی امیدوار باشد که احتمالاً خواننده‌ای خواهد داشت! مخصوصاً در نامِ پادشاهان هم‌نام نیاز به گذشت خواننده سودمند خواهد بود!

«ا»

«ب»

«پ»

«ت»

«ث»

«ج»

«د»

«ش»

«ص»

«ض»

«ط»

«ظ»

«ع»

«ق»

«ک»

«گ»

«ل»

«ن»

«و»

«ه»

دربارهٔ مأخذها

کوشش شده است که مأخذ نوشته‌های هر صفحه درپانویس‌های همان صفحه بیاید. این پانویس‌ها به درخواست انتشارات توس به گونه‌ای آمده‌اند که خواننده به آسانی بتواند به ماخذ دلخواه خود دست یابد. در فهرست زیر، به سبب فراوانی ماخذها، از آوردن سه گروه از ماخذها خودداری شده است:

۱. متن‌های اوستایی و ادب پهلوی (متن‌های پهلوی) و ماخذهایِ همانندِ این‌ها. زیرا این متن‌ها معمولاً متن‌هایی با چاپ‌ها و ترجمه‌های گوناگونی هستند که فصل‌بندی و بندبندی ویژهٔ خود را دارند و اشارهٔ به شمارهٔ فصل‌ها و بندها، خواننده را با هر ترجمه و به هر زبانی که در دست دارد به نتیجهٔ دلخواه می‌رساند.

۲. متن‌های مورخان و نویسندگان کلاسیک یونان و روم و همانندِ این‌ها. این متن‌ها نیز، که بیشتر غیرقابل دست‌رس هستند، مانند متن‌های اوستایی و پهلوی فصل‌بندی و بندبندی ویژهٔ خود را دارند و اشارهٔ به شمارهٔ فصل‌ها و بندها، خواننده را با هر ترجمه و به هر زبانی که در دست دارد به نتیجهٔ دلخواه می‌رساند.

۳. ماخذهایِ ایرانی کلاسیک و معاصر، خواه تألیف خواه ترجمه. دربارهٔ این ماخذها، به سبب آسان‌تر بودن دسترسی به آن‌ها، به اشارهٔ در پانویس‌ها قناعت شده است. نکتهٔ دیگر این‌که چون بخش‌های گوناگون این کتاب در جاهای متفاوتی تالیف شده‌اند، متاسفانه در استفادهٔ از شاهنامهٔ فردوسی و همچنین متن‌های عربی، گاهی از چاپ واحدی استفاده نشده است. شایسته بود در ویراستاری نهایی این کمبود برطرف می‌شد. جا دارد در چاپ‌های بعدی در این‌باره فکری شود. این نقیصه بیشتر مربوط می‌شود به مروج‌الذهب مسعودی، شاهنامهٔ فردوسی و تاریخ طبری.

برای استفادهٔ از متن‌های فرانسوی از کمک دیگران استفاده شده است. و سرانجام، با این‌که هدف این است که خوانندهٔ دانشجو در حد امکان به منابع فراوانی دست‌رسی داشته باشد، الزاماً نباید همهٔ ماخذهایی راکه در پانویس‌ها آمده‌اند در این فهرست یافت!

مأخذها:

Altheim/Rehork, Der Hellenismus in Mittelasien, Darmstadt, 1969;

Altheim/Stiehl, Geschichte Mittelasiens im Altertum, Berlin, 1970;

Anklesaria, Behramgore T., (BTA), The Pahlavi Rivayat of Aturfarnbag and Farnbag-Sroš, Bombay, 1969;

--- Zand-Akasih, Iranian or Greater Bundahišn, Bombay, 1956;

Anquetil du Perron, H., Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, Paris, 1771;

Bailey, H. W., "Armens-Indoiranica", Transactions of the Philological Soc., 1956;

--- Zoroastrian problems an the ninth-century books, Oxford, 1943;

Bartholomae, Ch., "Arisches", ZDMG, XLIII;

--- Altiranisches Wörterbuch, Strassburg, 1904;

--- "Awestasprache und Altpersisch", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. I, Berlin / New York, 1974;

--- Die Frau im sassanidischen Recht, Kultur und Sprache, Heidelberg, 1924;

--- "Randbemerkungen zu Fr. Spiegel's <Die arische Periode und ihre Zustände>", ZDMG, XLII;

--- "Vorgeschichte der iranischen Sprachen", Grundriss der iranischem Philologie, Bd. I, Berlin / New York, 1974;

--- Zarathuštra's Leben und Lehre, Heidelberg, 1924;

Benfey, Einige Beiträge zur Erklärung des Zend, Göttingen, 1850;

--- Weitere Beiträge zur Erklärung des Zend, Göttingen, 1852-53;

Benveniste, "La priére Ahuna varya dans son exegese Zoroastrienne", Indo-Iranian Journal, 1957, vol. I;

--- Textes Sogdiens, Paris, 1946;

Bergaigne, "Etudes sur le lexique du Rig-Veda", JA, II, Paris, 1986;

Bianchi, U., "Mithra and the Question of Iranian Monotheism", Acta Iranica, XVII, Leiden, 1978;

--- Mysteria Mithrae, Leiden, 1979;

Boyce, A History of Zoroastrianism, Leiden/Köln, 1975/1982, vol., I,II;

--- "Bibi Shahrbanu and the Lady of Pars", Bulletin of the school of Oriental and African studies, London, 1967, vol. XXX (L);

--- "The Fire-Tempels of Kerman", Iranian Studies, presented to K. Barr, ed. Asmussen, Copenhagen, 1966;

--- The Letter of Tansar, Roma, 1968;

--- Zoroastrians, London/Boston, 1979;

Brandenstein/Mayrhofer, Handbuch des Altpersischen, Wiesbaden, 1964;

Brentjes, B., Die Stadt des Yima, Leipzig, 1981;

Brown, A Literary History of Persia, Cambridge, 1964, vol I;

Burnouf, E., Etudes sur la langue et sur les textes zends, Paris, 1840-1850;

Bulsara, S. J., Notes on Aerpatastan and Nirangastan, Bombay, 1915;

Burrow, "The Proto-Indoaryans", JRAS, London, 1973;

Cameron, G., History of early Iran, Chicago, 1976;

Carnoy, A. J., The Mythology of all Races(Iranian), New York, 1964, vol. IV;

Chardin, J., Voyages en Perse, Amsterdam, 1711;

Charpetier, J., "The Date of Zoroaster", BSOAS, 1923, vol. III;

Christensen, A., Die Iranier (Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft III, Ab. I) München, 1933;

--- Les Kayanides, Copenhagen, 1931;

Clemen, C., Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion, Giessen, 1920;

Closs, A., "Vorzarathustrische Religionen in Iran und in den Randgebieten als Hintergrund des zarathustrischen und des späteren Mazdaismus", Acta Iranica, 1974, vol. III;

Cox, G. W., The Mythology of the Aryan Nations, Varanasi, 1963;

Dandamaev, Unter den ersten Achämeniden, Wiesbaden, 1976;

Darmesteter, Le Zend-Avesta, Paris, 1892-1893;

De Bruyn, C., Reizen over Moscovie door Persie, Amsterdam, 1714;

Della Valle, P., Reise-Beschreibung in die Orientalischen Länder, Genf, 1674;

Derakhshni, J., Die Arier in den nahöstlichen Quellen des 3. und 2. Jahrhunderts v.Chr., Teheran, 1998;

--- Geschichte und Kultur des Alten Ostiran, Teheran, 1995;

Dhabhar, Bamanji N., The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz, Bombay, 1932;

Dhalla, M. N., History of Zoroastrianism, Bombay, 1963;

--- The Nyaishes or Zoroastrian litanies, New York, 1908;

--- Zoroastrian Civilization, New York, 1922;

--- Zoroastrian Theology, New York, 1972;

Driver, G. R., Aramaic Documents of the Fifth Century B.C., Oxford, 1957;

Duchesne-Guillemin, J., Religion of ancient Iran, Bombay, 1973;

--- Exégèse de L'Ahuna-Vairya, Indo-Iranian Journal, 1958, vol. II;

--- The Western Response to Zoroaster, Oxford,1958;

--- "Zoroaster und das Abendland(Auszüge)", Zarathustra, ed. Schlerath, Darmstadt, 1970;

Eilers, W., Semiramis, Entstehung und Nachhall einer altorientalischen Sage, Wien, 1971;

Erdmann, K., Das iranische Feuerheiligtum, Osnabrück, 1969;

Erskine, On the Sacred Books and Religion of the Parsis in: Transactions of the Literary Society of Bombay, 1819;

Flandin/Cooste, Voyage en Perse, Paris, 1842;

Forssman, B., "Apaoša der Gegner des Tištriia", Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, Göttingen, 1968, LXXXII;

Frye, R. N., The Heritage of Persia, London, 1962;

Gabriel, A., Erforschung Persiens, Wien, 1952;

Geiger, W., Das dritte Kapitel des Vendidad, ZDMG. XXXIV;

--- Ostiranische Kultur im Altertum, Erlangen, 1882;

Geldner, K., "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, II, Stuttgart, 1896;

--- Der Rigveda... ins Deutsche übersetzt, 1951;

--- Über die Metrik des jüngeren Avesta, Tübingen, 1877;

Gershevitsh, I., "Amber at Persepolis", Studia Classica et Orientalia - Antonio Pagliaro Oblata II, Roma, 1969;

--- La formule Ahuna Vairya de L'Avesta, Acta Orientalia, Hungricai, I;

--- The Avestan hymn to Mithra, Cambridge, 1959;

Genesius, A Hebrew and English lexicon on the Old Testament, Oxford, 1955;

Ghirshman, R., L'Art del'Iran Parthes et Sassanides, Paris, 1962;

--- Iran from the earliest times to the Islamic Conquest, London, 1954;

Geldner, K. F., "Awestalitteratur", Grundriss der iranischen Philologie, ed. Geiger/Kuhn, Berlin, 1974, vol. II;

--- Zoroatrian Religion in the Avesta, tr. J. Tavadia, Bombay, 1933;

Gnoli, G., "La sedi orientale del fuoco Farnbag", Rivista degli Studi Orientali, Roma, 1965, XL;

--- Zoroaster's Time and Homeland, Naples, 1980;

Godard, A., Athar-e Iran, Annales du Service Archeologique de l'Iran, Paris, 1938, vol. II (Fas.II);

Gray, L. H., "The Foundations of the Iranian Religions", JCOI 15, 1929;

Griswold, H. D., The Religion of the Rigveda, Delhi, 1971;

Gutschmid, A., "Agatangelos", ZDMG, XXXI;

Hallock, Persepolis Fortification Tablets, Chicago, 1969;

Hansen, O., "Epigraphische Studien", ZDMG, XCII

Henning, W. B., "An Astronomical Chapter of the Bundahishn", Acta Iranica, IX(II)

--- Mitteliranisch (Handbuch der Orietalistik, ed. Spuler and Kees), Leiden/Köln, 1958;

--- "The Murder of the Magi", Acta Iranica, VI;

--- Zoroaster - politician or witch-doctor, Oxford, 1951;

Hertel, J., Achaemeniden und Kayaniden, Leipzig, 1924;

--- Beiträge zur Erklärung des Avestas und des Vedas, Leipzig, 1929;

--- Beiträge zur Metrik des Awesta und des Rigvedas, Leipzig, 1927;

--- Die arische Feuerlehre, Leipzig, 1935;

--- Die Sonne und Mithra, Leipzig, 1927;

--- Die Zeit Zoroasters, Leipzig, 1924;

Herzfeld, E., Paikuli, Berlin, 1924;

--- "Zarathustra, Teil II: Die Heroogonie", Archaeologische Mitteilungen aus Iran, Berlin, 1929, Heft I;

--- Zoroaster and His World, Princeton, 1947, 2 vols;

Hillebrandt, A., Ritualliteratur, Vedische Opfer und Zauber, Strassburg, 1897;

--- Vedische Mythologie, Breslau, 1927-1929;

Hinnells, J. R., Persian Mythology, London, 1973;

--- Mithraic Studies, Manchester, 1975;

Hinz, W., Altiranische Funde und Forschungen, Berlin, 1969;

--- Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen, Wiesbaden, 1975;

--- Das Reich Elam, Stuttgart, 1964;

--- "Die Entstehung der altpersischen Keilschrift", AMI, Neue Folge, I;

--- Neue Wege im Altpersischen, Wiesbaden, 1973;

--- "Persiens Grosskönige und Satrapen", Kulturgeschichte der Welt, Asien, Afrika, Amerika, ed. H. Boekhoff, Braunschweig, 1966;

--- Zarathustra, Stuttgart, 1961;

--- "Zum Ahuna-vairya-Gebet", Indo-Iranian Journal, 1960, vol. IV;

Hoffmann, G., Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig, 1880;

Hormazyar, The Persian Rivayats, ed. Dhabhar, Bombay, 1932;

Houtum-Schindler, A., "Beiträge zum kurdischen Wortschätze", ZDMG, Leipzig, 1884, vol. XXXVIII;

Hübschmann, "Iranica", ZDMG, XXXVIII;

--- Persische Studien, Strassburg, 1895;

Humbach, H., Das Ahuna-Vairya-Gebet, "Weiteres zum Ahuna-vairya-Gebet", Hommages et opera minora, Orientalia, ed. Duchense-Guillemin, Leiden, 1984, vol. IX;

Humbach and Skjærvo, The Sassanian Inscription of Paikuli;

Hüsing, G., Die Iranische Überlieferung und das arische System, Leipzig, 1909;

Insler, S., "The Ahuna Vairya Prayer", Hommage et Opera Minora Monumentum H. S. Nyberg, Leiden, 1975, vol. I;

Jackson, A. V. Williams, Zoroastrian Studies;

--- "Die iranische Religion", Grundriss der iranischen Philologie, II;

--- Persia past and present, New York & London, 1909;

--- "The Location of the Farbag Fire, the most Ancient of the Zoroastrian

Fires", Journal of the American Oriental Society, New Haven, 1921, vol. XLI (part 1);
--- Zoroaster, The Prophet of Ancient Iran, New York, 1899;
Jones, Lettre à M. Anquetil-Du Perron, dans laquelle est compris l'examen desa livres attribués à Zoroastre, Londres s. a. (The works of sir William Jones. vol. X, London, 1807;
Justi, F., "Geschichte Irans...", Grundriss der iranischen Philologie, II;
--- Handbuch der Zendsprache, Leipzig, 1864;
--- Iranisches Namenbuch, Hildesheim, 1963;
Kämpfer, Amoenitates exoticae, Lemgoviae, 1712;
Kent, Old Persian, Grammar, texts, lexicon, New Haven, 1953;
Kleuker, Zend-Avesta, Zoroasters lebediges Wort, Riga 1776-1777, 3vol;
--- Anhang zum Zend-Avesta, Riga, 1781-1783, 2 Bände in 5 Theilen;
Koch, H., Es kündet Dareios der König, Mainz, 1994;
König, W. F., Zarathustras Jenseitsvorstellung und das Alte Testament, Wien, 1964;
Knapowski, Roch, "Alexander umd das Awesta", Geschichte Mittelasiens im Altertum, ed. Altheim/Stiehl, Berlin, 1970;
Kretschmer, P., "Weiteres zur Urgeschichte der Inder", KZ, LV;
Kuiper, J., "Ahura Mazda <Lord of Wisdom> ?", 1976, IIJ, XVIII;
Layard, A., Early adventures in Persia, Susiana and Babylonia, London, 1887;
Lincoln, B., Mythology, Cosmos, and Society, London, 1986;
Loftus, W. K., Travels and Researches in Susiana, London, 1857;
Lommel, H., Der arische Kriegsgott, Frankfurt, 1939;
--- Die Gathas, (Einleitung), Basel, 1971;
--- Die Pehleviliteratur, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 1930;
--- Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt, Tübingen, 1930;
--- Die Yašt's, (Einleitung), Göttingen, 1923;
--- "Rezension von: B. Geiger, Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung, Zarathustra ed. Schlerath, Darmstadt, 1970;
--- "Symbolik der Elemente in der zoroastrischen Religion", Zarathustra, ed. Schlerath, Darmstadt, 1970;

Luckenbill, D. D., Ancient Records of Assyria and Babylonia, Chicago, 1926-7;
Lurker, M., Lexikon der Götter und Dämonen, Stuttgart, 1989;
"**Maccabees II**", The Jerusalem Bible, ed. A. Jones, London, 1974;
Macdonell, A. A., The Vedic Mythology, Varnasi, 1963;
Mackenzie, D. N., A Concise Pahlavi Dictionary, London, 1971;
Markwart, J., "Beiträge zur Geschichte und Sage von Eran". ZDMG, IL, 1895;
--- Eranšahr, Berlin, 1901;
--- Untersuchungen zur Geschichte von Eran, Göttingen, 1896;
--- Wehrot und Arang, Leiden, 1938;
Mayrhofer, M., Iranisches Personennamenbuch, Wien, 1977;
--- Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, Heidelberg, 1956-80;
--- Onomastica Persepolitana, Wien, 1973;
Meiners, de Zoroastris vita, institutis et libris in: Novi commentarii socetatis regiae, Göttingen, 1777-79.
Meyer, E., "Die ältesten datierten Zeugnissen der iranischen Sprache und der zoroastrischen Religion", KZ, XLII
Modi, J. J., The religious ceremonies and customs of the Parsees, Bombay, 1937;
Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford, 1979;
Monnot, G., Penseurs Musulmans et religion Iraniennes, Paris, 1974;
Morier, J. P., Journey through Persia, Lodom, 1812;
--- A Second Journey through the Persia, London, 1818;
Moulton, J. H., Early Zoroastrianism, London, 1913;
Nasr, S. T., Essai sur l'Histoire du Droit Persan des l'origine a l'invasion arabe, Paris, 1933;
Niebur, C., Reisebeschreibung nach Arabien, Kopenhagen, 1778;
Nöldeke, Th., "Das iranische Nationalepos", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. II;
--- Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari, Leiden, 1973;
Nyberg, H. S., Die Religionen des Alten Iran, Leipzig, 1938;

--- A Manual of Pahlavi, Wiesbaden, 1974;

Oldenberg, H., Die Religion des Veda, Berlin, 1917;

Pavry, C. E., "Zarathushtra and the Ahnuvairya Prayer", Papers on Indo-Iranian and other Subjects, Dr. Modi Memorial Volume, ed. Editorial Board, Bombay, 1930;

Pokorny, J., Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, München, 1959;

Punegar, Kh. E., "Ahuna Vaiya", Papers on Indo-Iranian and other Subjects, Dr. Modi Memorial Volume, ed. Editorial Board, Bombay, 1930;

Raditsa, L., "Iranian in Asia Minor", The Cambridge history of Iran, III(1);

Rapp, A., "Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen", ZDMG, 1865, XIX;

Reichelt, H., Avesta Reader Texts, Notes, Glossary, and Index, Strassburg, 1911;

Rhode, Die heilige Sage und das gesamte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder Zendvolks, Frankfurt, 1820;

Richardson, A dissertation on the languages, literature and manners of eastern nations (in a Dictionary, Persian, Arabic and English), Oxford, 1777;

Rigveda (The Hymns of the Rigweda), tr. Ralph T. H. Griffith, Delhi, 1973;

Roth, R., "Der Ahuna Vairya", ZDMG, XXXVIII;

--- "Die höchsten Götter der arischen Völker", ZDMG, Leipzig,VI, 1852;

--- "Über gelehrte Tradition im Alterthume, besonders in Indien", ZDMG, XXI;

Russell, J. R., Zoroasterianism in Armenia, Cambridge, 1987;

Russkoe Narodnoe Tvortchestvo, Moskau, 1964;

Salemann, C., "Mittelpersisch", Grundriss der iranischen Philologie, Bd. I;

Santo Bartholomaeo, de antiquitate et affinate linguae zendicae, sanscredanicae et germanicae, Rom, 1798.

Schaeder, "Der iranische Zeitgott und sein Mythos", ZDMG, Leipzig, 1941;

--- "Zarathustras Botschaft von der rechten Ordnung", Zarathustra, ed. Schlerath, Darmstadt, 1970;

Schippman, K., Die iranischen Feuerheiligtümer, Berlin/New York, 1971;

Schlerath, B., "Altindisch asu-, awestisch ahu- und ähnlich klingende Wörter", Pratidanam, ed. J. C. Heesterman and others, The Hauge/Paris;

--- Awesta-Wörterbuch, Wiesbaden, 1968, 2 vols;

Schmitt, Rüdiger, "Medisches und persisches Sprachgut bei Herodot", ZDMG, 1967, CXVII;

Schwarz, Iran im Mittelalter, nach den arabischen Geographen, Hildesheim/New York, 1969;

Spiegel, F., Commentar über das Avesta. I. Band. Der Vendidat, Vispered, Yaçna und Khorda Avesta, Leipzig, 1868;

--- Zur Interpretation des Vendidad, Leipzig, 1853;

--- Eranische Altertumdkunde, Leipzig, 1871;

--- Die arische Periode und ihre Zustände, Leipzig, 1887;

--- "Awesta und Shahname". ZDMG, 1891, VL;

--- "Die alten Religionen in Eran", ZDMG, 1898, LII;

Sprinling, M., Third Century Iran: Sapor and Kartir, Chicago, 1953;

Spuler, B., Die Mongolen in Iran, Leipzig, 1939;

--- Iran in früh-islamischer Zeit, Wiesbaden, 1952;

--- Religionsgeschichte der Welt in der Zeit der Weltreligionen, Leiden/Köln, 1961;

Taraporewala, Irach J. S., The Religion of Zarathustra, Teheran, 1980;

Tarn, W. W., "Euthydemos und Baktrien", Der Hellenismus in Mittelasien, ed. Altheim and Rehork, Darmstadt, 1969;

--- The Greeks in Bactria and India, Cambridge, 1966;

Tavadia, "Zur Interpretation der Gatha des Zarathustra", ZDMG, 1950(1951);

--- Die Mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier, Leipzig, 1956;

Texier, Ch., Description de l'Armenie la Perse et la Mesopotamie etc., 2 vols., Paris, 1839, 1842-1852;

Thieme, P., "Die vedischen Aditya und die zarathustrischen Aməša Spənta", Zarathustra, ed. Schlerath, Darmstadt, 1970;

--- "Vorzarathustrisches bei den Zarathustriern und bei Zarathustra", ZDMG, Wiesbaden, 1957, vol. CVII;

Tychsen, Commentatio prior observationes historico-criticas de Zoroastre ejusque scriptis et placitis exhibens in: Commentationes Soc. reg., Göttingen, 1793;

Ungnad, A., "Ahura-Mazdah und Mithra in assyrischen Texten", OLZ, XLVI;

Unvala, Manockji R., "A Few Parsee Festivals(according to an Old Parsee Manuscript", Spiegel Memorial Volume, Papers on Iranian Subjects, ed. Modi, Bombay, 1908;

--- Darab Hormazyaar's Rivayat, Bombay, 1922; van Ess, J., "Abad", Iranica;

--- "azal", Iranica. Vermaseren, J., Mithras, Stuttgart, 1965;

Weissbach, "Die altpersischen Inschriften", Grunddriss der Philologie, Bd. I;

Widengren, G., Die Religionen Irans, Stuttgart, 1965;

--- Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, 1956;

Wikander, S., Feuerpriester in Kleinasien und Iran, Lund, 1946;

--- Vayu, Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte, Uppsala & Leipzig, 1941;

Windischmann, F., Die persische Anahita oder Anaïtis, München, 1856;

--- Mithra, Leipzig, 1857;

--- Zoroastrische Studien, Berlin, 1863;

Zaehner, R. S., The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London, 1961;

--- Zurvan, a Zoroastrian dilemma, Oxford, 1955;

ἢ καὶ τοξεύοντα καὶ ἑστῶτα ἐπὶ νώτοις.[1]
πολλάκις ἢν λέξῃς μοι, ἀθρήσεις πάντ' ἀχλύοντα·[2]
οὔτε γὰρ οὐράνιος κυδρὸς τότε φαίνεται ὄγκος.[3]
ἀστέρες οὐ λάμπουσι, τὸ μήνης φῶς κεκάλυπται,
χθὼν οὐχ ἕστηκεν, βλέπεταί τε πάντα κεραυνοῖς.[4]
μὴ φύσεως καλέσῃς αὔτοπτον ἄγαλμα,[5]
οὐ γὰρ χρὴ κείνους σε βλέπειν πρὶν σῶμα τελεσθῇ.
ὅτι τὰς ψυχὰς θέλγοντες ἀεὶ τῶν τελετῶν ἀπάγουσιν.[6]
ἐκ δ' ἄρα κόλπων γαίης θρῴσκουσι χθόνιοι κύνες,
οὔποτ' ἀληθὲς σῶμα βροτῷ ἀνδρὶ δεικνύντες.[7]
ἐνέργει περὶ τὸν Ἑκατικὸν στρόφαλον.[8]
ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξῃς,[9]
εἰσὶ γὰρ ὀνόματα παρ' ἑκάστοις θεόσδοτα
δύναμιν ἐν τελεταῖς ἄρρητον ἔχοντα.
ἡνίκα βλέψῃς μορφῆς ἄτερ εὐίερον πῦρ[10]
λαμπόμενον σκιρτηδὸν ὅλου κατὰ βένθεα κόσμου,
κλῦθι πυρὸς φωνήν.
ἡνίκα δαίμονα δ' ἐρχόμενον πρόσγειον ἀθρήσῃς,
θύε λίθον μνίζουριν ἐπαυδῶν.[11]
εἰσὶ πάντα πυρὸς ἑνὸς ἐκγεγαῶτα.[12]
πατὴρ οὐ φόβον ἐνθρῴσκει, πειθὼ δ' ἐπιχεύει.[13]

[1] ἑστηῶτ', Kroll.

[2] πάντα λέοντα pro πάντῃ λεκτόν, comment. πάντῃ λεκτόν, Psell. Nos sec. Kroll.

[3] κυρτὸς pro κυδρὸς, comment. et Kroll.

[4] Psell. 40–44. φλέγεται, melius Kroll.

[5] Psell. 1136 C.

[6] Proc. in Alc. 340. 6. τελεσθῇς, Kroll.

[7] Psell. 32–33. οὔτ', comment. Om. ἀνδρὶ in comment. Alii, ἐκ δ' ἄρα κόλπων γαίης θρώσκουσ', οὔποτ' ἀληθὲς | σῆμα βροτῷ ἀνδρὶ χθόνιοι κύνες δεικνύντες.

[8] Psell. 1133 A.

[9] Psell. 1132 C.

[10] ⟨δὲ⟩, Kroll. Psell. 46–48.

[11] Psell. 1148 B. μνούζιριν ἐπᾴδων,

T

Kroll. sub voce μνίζουριν suspicor forsan corruptionem part. pass. arab. مَنْظُور (*manẓūr*) de verbo نظر (*naẓar*) 'videre' sublatere. si hoc recte se habet, de sententia confer Geoponica xv. 1. 8: ὁ λύκος προορῶν τὸν ἄνθρωπον ἀσθενέστερον αὐτὸν καὶ ἄφωνον ποιεῖ . . . ὀφθεὶς δὲ πρότερος ὁ λύκος αὐτὸς ἀσθενέστερος γίνεται. verba ex linguis orientalibus in incantamentis huiusmodi frequentissime usurpari docet Heim in Annal. Philol. Suppl. xix. (1892) p. 528, qui etiam exempla multa Ἐφεσίων γραμμάτων profert pp. 529–542.

[12] Psell. 52.

[13] Psell. 60.

ἔνδον ὅλη μίμνουσα, τὸ πάρθενον οὐ προϊεῖσα.[1]
ὦ τολμηροτάτης φύσεως ἄνθρωπε τέχνασμα,[2]
μὴ τὰ πελώρια μέτρα γαίης ὑπὸ σὴν φρένα βάλλου,
οὐ γὰρ ἀληθείης φυτὸν ἐνὶ χθονί.[3]
μήτε μέτρει μέτρα ἠελίου κανόνας συναθροίσας,[4]
ἀιδίῳ βουλῇ φέρεται οὐχ ἕνεκα σεῖο.[5]
μηναῖόν τε δρόμημα καὶ ἀστέριον προπόρθευμα.[6]
μήνης ῥοῖζον ἔασον, ἀεὶ τρέχει ἔργῳ ἀνάγκης
ἀστέριον προπόρθευμα, σέθεν χάριν οὐκ ἐλοχεύθη.[7]
αἰθέριος ὀρνίθων ταρσὸς πλατὺς οὔποτ᾽ ἀληθής.
οὐ θυσιῶν σπλάγχνων τε τομαί· τάδ᾽ ἀθύρματα πάντα,[8]
ἐμπορικῆς ἀπάτης στηρίγματα· φεῦγε σὺ ταῦτα
μέλλων εὐσεβίης ἱερὸν παράδεισον ἀνοίγειν,
ἔνθ᾽ ἀρετὴ σοφία τε καὶ εὐνομία συνάγονται.[9]
σὸν γὰρ ἀγγεῖον θῆρες χθονὸς οἰκήκουσιν.[10]
αὐτοὺς δὲ χθὼν κατοδύρεται ἐς τέκνα μέχρις.[11]

ΔΑΙΜΟΝΕΣ, ΤΕΛΕΤΑΙ

ἡ φύσις πείθει εἶναι τοὺς δαίμονας ἁγνούς,
καὶ τὰ κακῆς ὕλης βλαστήματα χρηστὰ καὶ ἐσθλά.[12]
ἀλλὰ ταῦτα ἐν ἀβάτοις σήκοις διανοίας ἀνελίττω.
πῦρ ἴκελον σκιρτηδὸν ἐπ᾽ ἠέρος οἶδμα τιταῖνον,[13]
ἢ καὶ πῦρ ἀτύπωτον ὅθεν φωνὴν προθέουσαν,
ἢ φῶς πλούσιον ἀμφιγειήν, ῥοιζαῖον, ἑλιχθέν·[14]
ἀλλὰ καὶ ἵππον ἰδεῖν φωτὸς πλέον ἀστράπτοντα,
ἢ καὶ παῖδα τεοῖς νώτοις ἐποχούμενον ἵππου,[15]
ἔμπυρον ἢ χρυσῷ πεπυκασμένον ἢ παλίγυμνον[16]

[1] μένουσα et παρθένιον, comment. Psell. 17–18.

[2] Psell. 39. τολμηρᾶς ἐκ, comment.

[3] ἐν pro ἐνὶ, Kroll.

[4] μηδὲ pro μήτε, Psell. et Kroll; μέτρον, Kroll.

[5] πατρὸς post φέρεται, Psell. et Kroll. σοῦ, Kroll. Psell. 1128 B, C.

[6] Proc. in Timæ. 277 D. προπόρευμα, Kroll et Psell.

[7] Proc. in Timæ. 277 D, et Psell. 1128 B, C. προπόρευμα, Kroll et Psell.

[8] ὅτομαι, Patric.; ὄθομαι, Stanleius.

[9] Psell. 1128 B. C.

[10] Psell. 7. Comment. omis. γὰρ.

[11] Psell. 15. ἀεὶ τούσδε . . . ἃ ἃ τούσδε, Kroll. κατωρύεται, comment. κατώρικται, Patric.

[12] Psell. 34–35. In comment. inserit πιστεύειν post πείθει.

[13] Proc. in Remp. 380. 5.

[14] ἀμφιφαὲς, Stan. Lips. ἀμφὶ γυήν, Kroll.

[15] Melius Kroll, θοοῖς pro τεοῖς.

[16] πάλι γυμνόν, Kroll.

δεινῆς ἀνάγκης θρόνος ἐστίν.
μὴ σὺ γ' αὔξανε τὴν εἱμαρμένην.[1]
ψυχὴ ἡ μερόπων θεὸν ἄγξει πῶς εἰς ἑαυτήν.[2]
οὐδὲν θνητὸν ἔχουσα, ὅλη θεόθεν μεμέθυσται.[3]
ἁρμονίαν αὐχεῖ γὰρ ὑφ' ᾗ πέλε σῶμα βρότειον.[4]
ἐκτείνας πύριον νοῦν ἔργον ἐπ' εὐσεβίης,
ῥευστὸν καὶ σῶμα σαώσεις.[5]
ἔστι καὶ εἰδώλῳ μερὶς εἰς τόπον ἀμφιφάοντα.[6]
πάντοθεν ἀπλάστῳ ψυχῇ πυρὸς ἡνία τεῖνον.[7]
ὁ πυριθαλπὴς ἔννοια πρωτίστην ἔχει τάξιν.
τῷ πυρὶ γὰρ βροτὸς ἐμπελάσας θεόθεν φάος ἕξει.[8]
δηθύνοντι γὰρ βροτῷ κραιπνοὶ μάκαρες τελέθουσιν.[9]
αἱ ποῖναι μερόπων ἄγκτειραι[10]
καὶ τὰ κακῆς ὕλης βλαστήματα χρηστὰ καὶ ἐσθλά.
ἐλπὶς τρεφέτω σε πυρήοχος ἀγγελικῷ ἐνὶ χώρῳ.[11]
ἀλλ' οὐκ εἰσδέχεται κείνης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς,
μέχρις ἂν ἐξέλθῃ λήθης καὶ ῥῆμα λαλήσῃ.
μνήμην ἐνθεμένη πατρικοῦ συνθήματος ἁγνοῦ.[12]
τοῖς δὲ διδακτὸν φάους ἔδωκε γνώρισμα λαβέσθαι.
τοὺς δὲ ὑπνώοντας ἑῆς ἐνεκάρπισεν ἀλκῆς.[13]
μὴ πνεῦμα μολύνῃς, μηδὲ βαθύνῃς τὸ ἐπίπεδον.[14]
μηδὲ τὸ τῆς ὕλης σκύβαλον κρημνῷ καταλείψῃς.[15]
μὴ ἐξάξῃς, ἵνα μὴ ἐξιοῦσα ἔχῃ τι.[16]
βίῃ ὅτι σῶμα λιπόντων ψυχαὶ καθαρώταται.[17]
ψυχῆς ἐξωστῆρες, ἀνάπνοοι, εὔλυτοί εἰσιν.[18]
λαιῇσ' ἐν λαγόσιν Ἑκάτης ἀρετῆς πέλε πηγὴ[19]

1 Psell. 8. συναυξήσῃς, comment.

2 Comment. omis. ἡ et πῶς. αὐτήν, Kroll.

3 θεόθεν, om. comment.

4 Psell. 19–21.

5 Psell. 30–31. εὐσεβίας, Kroll; πύρινον, Stanl.

6 Psell. 27.

7 Psell. 45.

8 Proc. in Timæ. 65 B (ubi legitur τὴν πυριθαλπῆ ἔννοιαν πρωτίστην ἔχειν τάξιν).

9 Proc. in Timæ. 65 D. Omis. γὰρ, Kroll.

10 Psell. 36.

11 Olymp. in Phæd. 31. 21; 34. 3.

12 Psell. 10–12. Omis. comment. τὸ θέλειν.

13 Synes. de insomn. 135 A. διδακτὸν ἔδωκε φάους, Kroll. καὶ post δὲ, inser. Kroll.

14 Psell. 26. τοὐπίπεδον, Kroll.

15 Psell. 28. οὐδὲ καταλείψεις, Kroll.

16 Psell. 29; cf. Plotinus Enneades, i. 9. In comment. ἐξίῃ ἔχουσά τι.

17 Psell. 1141 B. κατάρατοι, coniec. Kroll.

18 Psell. 16. ἀνάπνοες, comment. et Kroll.

19 λαιῆς ἐν λαγόσιν κοίτης, Psell.

διὰ τὴν σωματικὴν εἰς ἣν ἐνεκεντρίσθητε φύσιν.[1]
ἐν δὲ θεῷ κεῖνται πυρσοὺς ἕλκουσαι ἀκμαίους
ἐκ πατρόθεν κατιόντες, ἀφ' ὧν ψυχὴ κατιόντων[2]
ἐμπυρίων δρέπεται καρπῶν, ψυχοτρόφον ἄνθος.
διὸ καὶ νοήσασαι τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς
μοίρης εἱμαρμένης τὸ πτερὸν φεύγουσιν ἀναιδές.[3]
κἂν γὰρ τήνδε ψυχὴν ἴδῃς ἀποκαταστᾶσαν,
ἀλλ' ἄλλην ἐνίησι πατὴρ ἐναρίθμιον εἶναι.
ἦ μάλα δὴ κεῖναί γε μακάρταται ἔξοχα πασέων[4]
ψυχάων, ποτὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προχέονται.
κεῖναι ὄλβιαί τε καὶ οὐ φατὰ νήματα ἔχουσαι.[5]
ὅσσαι ἀπ' αἰγλήεντος, ἄναξ, σέθεν, ἢ δὲ καὶ αὐτοῦ
ἐκ Διὸς ἐξεγένοντο μίτου κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης.[6]
ἡγείσθω ψυχῆς βάθος ἄμβροτον, ὄμματα δ' ἄρδην
πάντα ἐκπέτατον ἄνω.[7]
μήτε κάτω νεύσῃς εἰς τὸν μελαναυγέα κόσμον,[8]
ᾧ βυθὸς αἰὲν ἄπιστος ὑπέστρωταί τε καὶ Ἅιδης[9]
ἀμφικνεφής, ῥυπόων, εἰδωλοχαρής, ἀνόητος,
κρημνώδης, σκολιός, πωρὸν βάθος αἰὲν ἑλίσσων,[10]
ἀεὶ νυμφεύων ἀφανὲς δέμας, ἀργόν, ἄπνευμον.[11]
καὶ ὁ μισοφαὴς κόσμος καὶ τὰ σκολιὰ ῥεῖθρα
ὑφ' ὧν πολλοὶ κατασύρονται.[12]
ζήτησον παράδεισον.[13]
δίζεο σὺ ψυχῆς ὀχετόν, ὅθεν ἢ τίνι τάξει[14]
σώματι θητεύσας, ἐπὶ τάξιν ἀφ' ἧς ἐρρύης[15]
αὖθις ἀναστήσεις, ἱερῷ λόγῳ ἔργον ἑνώσας.[16]
μήτε κάτω νεύσῃς, κρημνὸς κατὰ γῆς ὑπόκειται,[17]
ἑπταπόρου σύρων κατὰ βαθμίδος· ἣν ὕπο[18]

[1] Proc. in Remp. 359. 23 B.

[2] κατιόντας, Kroll.

[3] Proc. in Timæ. 321 A.

[4] πασῶν, Kroll.

[5] ὀλβισταί, νήματ', Kroll.

[6] Synes. de insomn. 151 C.

[7] Psell. 37–38. οἰγνύσθω, Kroll. ὄμματα δὲ πάντα | ἄρδην, comment.

[8] μηδὲ pro μήτε, Kroll.

[9] Sic Dam. Synes., ἄμορφος ὑπέστρωται καὶ ἀειδής.

[10] πηρὸν, Kroll.

[11] Dam. ii. 317 (Synes. de insomn. 138 C).

[12] Proc. in Timæ. 339 B. μισοφαὴς, οἱ πολλοί, Kroll.

[13] Psell. 25.

[14] [καὶ] pro σὺ, comment. δίζηαι ψυχῆς, Kroll.

[15] ἀφ' ἧς ἐρρύης, om. comment. et Kroll, qui legit θητεύσασ' et coni. ὑπέβη καὶ πῶς.

[16] ἰθὺς pro αὖθις, comment. Psell. 1–6.

[17] μὴ [δὲ] pro μήτε, comment. μὴ ⟨δὲ⟩, Kroll.

[18] ὑφ' ἣν ὁ τῆς | ἀνάγκης, comment. et Kroll. Psell. 4–6.

κόλπων τε ἠερίων.
αἴθρης μέλος, ἠελίου τε καὶ μήνης ὀχετῶν, ἤ τε ἠέρος[1]
καὶ πλατὺς ἀήρ, μηναῖός τε δρόμος, καὶ ἀεὶ πόλος ἠελίοιο.[2]
συλλέγει αὐτὸ λαμβάνουσα αἴθρης μέλος,[3]
ἠελίου τε σελήνης τε καὶ ὅσα ἠέρι συνέχονται.
πῦρ πυρὸς ἐξοχέτευμα καὶ πυρὸς ταμίας.[4]
χαῖται γὰρ ἐς ὀξὺ πεφυκότι φωτὶ βλέπονται.[5]
ἔνθα Κρόνος,
ἠέλιος πάρεδρος ἐπισκοπέων πόλον ἁγνόν.[6]
αἰθέριός τε δρόμος καὶ μήνης ἄπλετος ὁρμὴ
ἠέριοί τε ῥοαί.[7]
ἠέλιόν τε μέγαν καὶ λαμπρὰν σελήνην.

ΧΡΟΝΟΣ

θεὸν ἐγκόσμιον, αἰώνιον, ἀπέραντον,
νέον καὶ πρεσβύτην, ἑλικοειδῆ.
καὶ πηγαῖον ἄλλον, ὃς τὸν ἐμπύριον κόσμον ἄγει.

ΨΥΧΗ, ΣΩΜΑ, ΑΝΘΡΩΠΟΣ

χρή σε σπεύδειν πρὸς τὸ φάος καὶ πρὸς πατρὸς αὐγὰς
ἔνθεν ἐπέμφθη σοι ψυχὴ πολὺν ἑσσαμένη νοῦν.[8]
ταῦτα πατὴρ ἐνόησε, βροτὸς δ' οἱ ἐψύχωτο.[9]
σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἐνέσπειρε ταῖς ψυχαῖς,[10]
ἔρωτι βαθεῖ ἀναπλήσας τὴν ψυχήν.
κατέθετο γὰρ νοῦν ἐν ψυχῇ, ἐν σώματι δὲ
ὑμέας ἐγκατέθηκε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
ἀσώματα μέν ἐστι τὰ θεῖα πάντα,
σώματα δ' ἐν αὐτοῖς ὑμῶν ἕνεκεν ἐνδέδεται[11]
μὴ δυναμένων κατασχεῖν ἀσωμάτους τῶν σωμάτων,[12]

[1] μέρος ἠελίου τε (an μένος?), Kroll. ἠδ' pro ἤ τε, Kroll.

[2] ἀείπολος pro ἀεὶ πόλος, Kroll. Proc. in Timæ. 257 E.

[3] Proc. in Timæ. 311 A. συλλέγειν, λαμβάνουσαν, μέρος, Kroll.

[4] Proc. in Timæ. 141 F.

[5] Proc. in Remp. 387. 43. μὲν post χαῖται, inserit Kroll et legit πεφρικότι.

[6] Proc. in Timæ. 279 F. ἠελίοιο, Kroll.

[7] Proc. ap. Simpl. 614. 2.

[8] Psell. 13–14.

[9] Proc. in Timæ. 336 A. δέ οἱ, Kroll.

[10] Psell. 49 comment. omis. γὰρ et ταῖς, et legit ἔσπειρε.

[11] δὲ pro δ' ἐν, Kroll.

[12] μετασχεῖν, ἀσωμάτως τῶν ἀσωμάτων, Kroll.

τ᾽ ἄρρητα καὶ τὰ ῥητὰ συνθήματα τοῦ κόσμου.
ἄλλην κατ᾽ ἄλλην ζωὴν ἀπὸ μεριζομένων ὀχετῶν.
ἄνωθεν διήκοντος ἐπὶ τὸ κατ᾽ ἄντικρυ
διὰ τοῦ κέντρου τῆς γῆς καὶ πέμπτον μέσον, ἄλλον
πυρήοχον, ἔνθα κάτεισι μέχρι ὑλαίων ὀχετῶν,
ζωηφόριον πῦρ.[1]
κέντρῳ ἐπισπέρχων σαυτὸν φωτὸς κελάδοντος.[2]
πηγαῖον ἄλλον, ὃς τὸν ἐμπύριον κόσμον ἄγει.[3]
κέντρον ἀφ᾽ οὗ πᾶσαι μέχρις ἄντυγος ἶσαι ἔασιν.[4]
σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρε κατὰ κόσμον.
μέσον τῶν πατέρων ἑκάστης κέντρον φορεῖται.[5]
νοῦ γὰρ μίμημα πέλει· τὸ δὲ τεχθὲν ἔχει τι σώματος.

ΟΥΡΑΝΟΣ

ἑπτὰ γὰρ ἐξώγκωσε πατὴρ στερεώματα κόσμων.[6]
τὸν οὐρανὸν κυρτῷ σχήματι περικλείσας,
πῆξε δὲ πολὺν ὅμιλον ἀστέρων ἀπλανῶν,[7]
ζώων δὲ πλανωμένων ὑφέστηκεν ἑπτάδα.[8]
γῆν δ᾽ ἐν μέσῳ τιθεὶς, ὕδωρ δ᾽ ἐν γαίας κόλποις,
ἠέρα δ᾽ ἄνωθεν τούτων.
πῆξε δὲ καὶ πολὺν ὅμιλον ἀστέρων ἀπλανῶν,[9]
μὴ τάσι ἐπιπόνῳ πονηρᾷ.
πήξει δὲ πλάνην οὐκ ἐχούσῃ φέρεσθαι,
ἔπηξε δὲ καὶ πολὺν ὅμιλον ἀστέρων ἀπλανῶν
τὸ πῦρ πρὸς τὸ πῦρ ἐναγκάσας,
πήξει πλάνην οὐκ ἐχούσῃ φέρεσθαι.
ἓξ αὐτοὺς ὑπέστησεν, ἕβδομον ἠελίου[10]
μεσεμβολήσας πῦρ,
τὸ ἄτακτον αὐτῶν εὐτάκτοις ἀνακρεμάσας ζώναις.
τίκτει γὰρ ἡ θεὰ ἠέλιόν τε μέγαν καὶ λαμπρὰν σελήνην.
αἰθήρ, ἥλιε, πνεῦμα σελήνης, ἠέρος ἀγοί,
ἠλιακῶν τε κύκλων, καὶ μηναίων καναχισμῶν

[1] Proc. in Timæ. 172 C. ζωήφορον, Patric.

[2] Proc. in Timæ. 236 D. ἑαυτὸν, Stan.

[3] Proc. in Timæ.

[4] Proc. in Euclid. i. def. 15–16 (p. 155, ed. Friedlein). (Patric. ἂν τυχόν.)

[5] Dam. ii. 164. 18. μέσσον, Ἑκάτης, πεφορῆσθαι, Kroll.

[6] Simplic. in Arist. Phys. 144 (p. 616, ed. Diels).

[7] πηγνύναι, Kroll.

[8] ζώων . . . ὑφιστάνειν, Kroll. Proc. in Timæ. 97 A.

[9] Proc. in Timæ. 280 B, ubi tamen χρωμένων pro φέρεσθαι legitur.

[10] Proc. in Timæ. 280 B.

ὅττι ψυχὴ πῦρ δυνάμει πατρὸς οὖσα φαινόν,[1]
ἀθάνατός τε μένει καὶ ζωῆς δεσπότις ἐστὶν
καὶ ἴσχει κόσμου πολλὰ πληρώματα κόλπων.[2]
νοῦ γὰρ μίμημα πέλει, τὸ δὲ τεχθὲν ἔχει τι σώματος.[3]
μιγνυμένων δ' ὀχετῶν, πυρὸς ἀφθίτου ἔργα τελοῦσα.[4]
μετὰ δὴ πατρικὰς διανοίας ψυχή, ἐγώ, ναίω·
θερμή, ψυχοῦσα τὰ πάντα.[5] κατέθετο γὰρ
νοῦν μὲν ἐνὶ ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐνὶ σώματι ἀργῷ
ἡμέων ἐγκατέθηκε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.[6]
ἄρδην ἐμψυχοῦσα φάος, πῦρ, αἰθέρα, κόσμους.[7]
συνυφίσταται γὰρ τὰ φυσικὰ ἔργα τῷ νοερῷ φέγγει
τοῦ πατρός.[8] ψυχὴ γὰρ ἡ κοσμήσασα τὸν μέγαν
οὐρανὸν καὶ κοσμοῦσα μετὰ τοῦ πατρός.
κέρατα δὲ καὶ αὐτῆς ἐστήρικται ἄνω.[9]
νώτοις δ' ἀμφὶ θεᾶς φύσις ἄπλετος ἠώρηται.[10]
ἄρχει δ' αὖ φύσις ἀκαμάτη κόσμων τε καὶ ἔργων,
οὐρανὸς ὄφρα θέῃ δρόμον ἀίδιον κατασύρων·
καὶ ταχὺς ἠέλιος περὶ κέντρον, ὅπως ἐθὰς ἔλθῃ.[11]
μὴ φύσεως ἐμβλέψῃς εἱμαρμένον οὔνομα τῆσδε.[12]

ΚΟΣΜΟΣ

ὁ ποιητὴς ὃς αὐτουργῶν τεκταίνεσθαι τὸν κόσμον.[13]
καὶ γάρ τις πυρὸς ὄγκος ἔην ἕτερος· τὰ δὲ πάντα[14]
αὐτουργῶν, ἵνα σῶμα τὸ κοσμικὸν ἐκτολυπευθῇ,
κόσμος ἵν' ἔκδηλος, καὶ μὴ φαίνηθ' ὑμενώδης.
τὸν ὅλον κόσμον ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ γῆς[15]
καὶ παντοτρόφου αἴθρης.[16]

[1] Psell. 22-24. ὅτι ψυχὴ πῦρ οὖσα φαεινὸν δυνάμει πατρός, comment.

[2] ἔχει pro ἴσχει, comment.

[3] Proc. in Timæ. 87 E. νοῦ μὲν γάρ, Kroll.

[4] Proc. in Remp. 399. 33.

[5] Proc. in Timæ. 124 D. θερμῇ, Kroll.

[6] δήσας pro ἡμέων, Kroll. Proc. in Timæ. 124 D.

[7] Simplic. 143 (p. 613, ed. Diels).

[8] Proc. in Timæ. 106 A, C.

[9] Alii legunt κράτη.

[10] Proc. in Timæ. 4 D; in Parm. 821. 5; in Remp. 22. 17.

[11] Proc. in Timæ. 4 D, cf. 323 B; Dam. ii. 157. 15. γὰρ pro δ' αὖ, Kroll.

[12] Proc. theol. Plat. 317. 29; de prov. 155. 26; 164. 7; in Timæ. 322 D.

[13] leg. ὡς pro ὃς τεκτήνατο, Stan.

[14] τάδε pro τὰ δέ, Kroll. om. γάρ, Patric.

[15] ἐξ ὕδατος, Kroll.

[16] Proc. in Timæ. 154 E.

ἐξ αὐτοῦ γὰρ πάντες ἐκθρῴσκουσι.[1]
ἀμείλικτοί τε κεραυνοὶ καὶ πρηστηροδόχοι κόλποι
παμφεγγέος ἀλκῆς πατρογενοῦς Ἑκάτης,[2]
καὶ ὑπεζωκὸς πυρὸς ἄνθος ἠδὲ κραταιὸν
πνεῦμα πόλων, πυρίων ἐπέκεινα.[3]
φρουρεῖν αὖ πρηστῆρσιν ἑοῖς ἀκρότητας ἔδωκεν,
ἐγκεράσας ἀλκῆς ἴδιον μένος ἐν συνοχεῦσιν.[4]
ὦ πῶς ἔχει κόσμος νοεροὺς ἀνοχῆας ἀκαμπεῖς.[5]
ὅτι ἐργάτις, ὅτι ἐκδότις ἐστὶ πυρὸς ζωηφόρου,
ὅτι καὶ τὸ ζῳογόνον πληροῖ τῆς Ἑκάτης κόλπον,
καὶ ἐπιρρεῖ τοῖς συνοχεῦσιν ἀλκὴν ζείδωρον πυρὸς
μέγα δυναμένοιο.[6]
ἀλλὰ καὶ φρουροὶ τῶν ἔργων εἰσὶ τοῦ πατρός.[7]
ἀφομοιοῖ γὰρ καὶ ἑαυτόν, ἐκεῖνος ἐπειγόμενος
τὸν τύπον περιβάλλεσθαι τῶν εἰδώλων.[8]
οἱ μὲν τελετάρχαι συνείληπται τοῖς συνοχεῦσι.[9]
τοῖς δὲ πυρὸς νοεροῦ νοεροῖς πρηστῆρσιν
ἅπαντα εἴκαθε δουλεύοντα.[10]
ἀλλὰ καὶ ὑλαίοις ὅσα δουλεύει συνοχεῦσιν.[11]
ἑσσαμένου πάντευχον ἀλκὴν φωτὸς κελάδοντος[12]
ἀλκῇ τριγλίχῳ νόον ψυχήν θ᾽ ὁπλίσαντα[13]
παντοίαδος σύνθημα βάλλειν φρενί,[14]
μηδ᾽ ἐπιφοιτᾶν ἐμπυρίοις σποράδην ὀχετοῖς,
ἀλλὰ στιβαρηδόν.
οἱ δὲ τὰ ἄτομα καὶ αἰσθητὰ δημιουργοῦσι,
καὶ σωματοειδῆ καὶ κατατεταγμένα εἰς ὕλην.

[1] τοῦδε δὲ ἐκθρῴσκουσιν ἀμείλικτοί τε κ.τ.λ., Kroll.

[2] αὐγῆς pro ἀλκῆς, Kroll. Hecaten, quae a Proclo Hymn. vi. 1 θεῶν μῆτερ appellatur, una cum Rhea a Platonicis confusam esse demonstrat Kroll, pp. 27–31 (cf. p. 69).

[3] Proc. in Crat. 63. 4; 85. 22; Dam. ii. 89. 31; 133. 3.

[4] Dam. ii. 125. 22.

[5] Psell. 57, πᾶς ⟨γὰρ⟩ pro ὦ πῶς, Kroll: ὦ, omis. comment.

[6] Proc. in Timæ. 128 B.

[7] Proc. in Theol. Plat. 205.

[8] Proc. in Timæ. 103 E–F.

[9] Dam. de princip. 234.

[10] Dam. ii. 87. 21.

[11] Dam. ii. 87. 21.

[12] Dam. i. 155. 11. ἑσσάμενον, ἀκμήν, Kroll.

[13] Dam. i. 254. 1; ii. 62. 29; 95. 23. τριγλώχινι pro τριγλίχῳ, Kroll.

[14] πᾶν τριάδος pro παντοίαδος, Kroll.

ὑπόκειται αὐταῖς ἄρχιος αὐλών.[1]
ἀρχάς, αἱ πατρὸς ἔργα νοήσασαι νοητά,[2]
αἰσθητοῖς ἔργοις, καὶ σώμασιν ἀπεκάλυψαν,[3]
διαπόρθμιοι ἑστῶτες φάναι τῷ πατρὶ καὶ τῇ ὕλῃ,
καὶ τὰ ἐμφανῆ μιμήματα τῶν ἀφανῶν ἐργαζόμεναι.
καί τ' ἀφανῆ εἰς τὴν ἐμφανῆ κοσμοποιίαν ἐγγράφοντες.
νοῦς πατρὸς ἐρροίζησε, νοήσας ἀκμάδι βουλῇ
παμμόρφους ἰδέας. πηγῆς δ' ἀπὸ μιᾶς ἀποπτᾶσαι
ἐξέθορον. πατρόθεν γὰρ ἔην βουλή τε τέλος τε.[4]
δι' ὧν συνάπτεται τῷ πατρί, ἄλλην κατ' ἄλλην
ζωήν, ἀπὸ μεριζομένων ὀχετῶν.[5]
ἀλλ' ἐμερίσθησαν, νοερῷ πυρὶ μοιρηθεῖσαι,
εἰς ἄλλας νοεράς· κόσμῳ γὰρ ἄναξ πολυμόρφῳ
προὔθηκεν νοερὸν τύπον ἄφθιτον, οὐ κατὰ κόσμον[6]
ἴκνος ἐπειγόμενος μορφῆς καθ' ἃ κόσμος ἐφάνθη.[7]
παντοίαις ἰδέαις κεχαρισμένος, ὧν μία πηγή,[8]
ἐξ ἧς ῥοιζοῦνται μεμερισμέναι ἄλλαι,
ἄπλατοι, ῥηγνύμεναι κόσμου περὶ σώμασιν,
αἳ περὶ κόλπους σμερδαλέους, σμήνεσσιν ἐοικυῖαι,
φορέονται τραποῦσαι· περὶ δ' ἀμφὶ ἄλλυδις ἄλλη,[9]
ἔννοιαι νοεραὶ πηγῆς πατρικῆς ἄπο
πολὺ δραττόμεναι πυρὸς ἄνθος[10]
ἀκοιμήτου χρόνου. ἀκμὴ ἀρχεγόνου ἰδέας[11]
πρώτη πατρὸς ἔβλυσε τάσδ' αὐτοθαλὴς πηγή.
νοούμεναι ἴυγγες πατρόθεν νοέουσι καὶ αὐταί,
βουλαῖς ἀφθέγκτοισι κινούμεναι ὥστε νοῆσαι.[12]

1 Dam. ii. 88. 7. ὑποκέκλιται, Kroll. Alii ἀύλων (cf. Simplic. in Arist. Phys. 145, p. 623, ed. Diels).

2 τὰ νοητά, Kroll.

3 Dam. ii. 200. 23. ἀμφεκάλυψαν, [Kroll.

4 δὲ μιᾶς, Kroll; μιᾶς ἄπο πᾶσαι, coniecit Schneck apud Kroll. Proc. in Parm. 800. 11.

6 Om. has lineas duas Kroll.

6 οὗ κατ' ἄκοσμον pro οὐ κατὰ κόσμον, Kroll.

7 μέτα pro καθ' ἃ, Kroll.

8 κεχαρ.ιμένος pro κεχαρισμένος, Kroll.

9 στράπτουσαι pro τραποῦσαι, Kroll sec. Thilo. περί τ' ἀμφὶ παρασχεδὸν ἄλλυδις, Kroll.

10 πουλύ | δρεπτόμεναι, Kroll sec. Thilo.

11 ἀκμῇ | ἀρχεγόνους, Kroll.

12 Psell. 55–56, in comment. αἱ ἴυγγες νοούμεναι πατρόθεν. ἀφθέγτοις, Kroll. βουλῶν ἀφθέγτων, comment. per has ἴυγγας (cf. Kroll, p. 41) a Laevio frag. 10 ed. Müller, Lips. 1892 inter 'omnia philtra' laudatas, conatur Pater animam humanam reducere. haud aliter apud Theocritum Idyl. ii. incantat pharmaceutria:

ἶυγξ, ἕλκε τὺ τῆνον ἐμὸν ποτὶ δῶμα τὸν ἄνδρον.

ἀλλ' ἁγνὸν ἐπίστροφον ὄμμα,[1]
φέροντα σῆς ψυχῆς τεῖναι κενεὸν νόον
εἰς τὸ νοητόν, ὄφρα μάθῃς τὸ νοητόν,[2]
ἐπεὶ ἔξω νόου ὑπάρχει.[3]
τὸν δὲ νοεῖ πᾶς νοῦς θεὸν, οὐ γὰρ ἄνευ
νόος ἐστὶ νοητοῦ, καὶ τὸ νοητὸν οὐ νοῦ χωρὶς ὑπάρχει.[4]
τοῖς δὲ πυρὸς νοεροῦ νοεροῖς πρηστῆρσιν ἅπαντα
εἴκαθε δουλεύοντα πατρὸς πειθωνίδι βουλῇ.
καὶ τὸ νοεῖν, ἀεί τε μένειν ἀόκνῳ στροφάλιγγι.
πηγάς τε καὶ ἀρχὰς, δινεῖν, ἀεί τε μένειν ἀόκνῳ στροφάλιγγι.[5]
ἀλλὰ δι' οὔνομα σεμνὸν ἀκοιμήτῳ στροφάλιγγι
κόσμοις ἐνθρῴσκον, κραιπνὴν διὰ πατρὸς ἐνιπήν.[6]
ὑπὸ δύο νόων ἡ ζωογόνος πηγὴ περιέχεται ψυχῶν.
καὶ ὁ ποιητὴς, ὃς αὐτουργῶν τεκτήνετο τὸν κόσμον,[7]
ὃς ἐκ νόου ἔκθορε πρῶτος,[8]
ἑσσαμένος πυρὶ πῦρ, συνδέσμων ὄφρα κεράσσῃ[9]
πηγαίους κρατῆρας, ἑοῦ πυρὸς ἄνθος ἐπισχών.[10]
νοεραῖς ἀστράπτει τομαῖς, ἔρωτος δ' ἐνέπλησε πάντα.[11]
τὰ ἀτύπωτα τυποῦσθαι.[12]
σμήνεσσιν ἐοικυῖαι φέρονται, ῥηγνύμεναι
κόσμου περὶ σώμασι.[13]
ἃ νοῦς λέγει, τῷ νοεῖν δήπου λέγει.[14]
ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνοις, νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου.[15]

ΙΥΓΓΕΣ, ΙΔΕΑΙ, ΑΡΧΑΙ

πολλαὶ μὲν αἵδε ἐπεμβαίνουσι φαεινοῖς κόσμοις,[16]
ἐνθρῴσκουσαι, καὶ ἐν αἷς ἀκρότητες ἔασιν τρεῖς.[17]

1 ἀπόστροφον pro ἐπίστροφον, Kroll.

2 ἐς pro εἰς, Kroll.

3 νόου ἔξω, Kroll. Dam. i. 154. 16.

4 Proc. in Timæ. 267 D; Dam. ii. 16. 20; 57. 26.

5 Proc. in Timæ. 242 D. ἔχει τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν ⟨καὶ νόον⟩ ἐνδιδόναι πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς καὶ δινεῖν αἰεί τε κ.τ.λ., sic recte Kroll.

6 ἀλλ' ὄνομα σεμνὸν καὶ ἀκοιμήτῳ, Kroll. ἐνθρώσκων, Patric. Proc. in Crat. 23. 20.

7 Leg. ὡς pro ὅς.

8 δεσμῷ Ἔρωτος ἀγητοῦ ὃς ἐκ κ.τ.λ., Kroll.

9 πέρι πῦρ συνδέσμιον, Kroll.

10 Proc. in Parm. 769. 7.

11 Proc. in Timæ. 219 B. τὰ πάντα, Patric.

12 Simplic. in Arist. Phys. 143 (p. 613, ed. Diels).

13 Proc. in Timæ. 267 F.

14 Psell. 1145 B.

15 ἐκείνῳ pro ἐκείνοις, Kroll. Proc. in theol. Platon. 365. 1; in Alcib. prim. 392. 7.

16 μὲν δὴ αἵδε, Kroll.

17 καὶ om. Kroll. Dam. ii. 88. 3.

καὶ ἐν τῷ ἀδύτῳ κατὰ τὴν θεοθρέμμονα σιγήν.
οὐ γὰρ εἰς ὕλην πῦρ ἐπέκεινα τὸ πρῶτον
ἑὴν δύναμιν κατακλείει ἔργοις, ἀλλὰ νόῳ.[1]
σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον
ὃς τὰ νοητὰ νοεῖ καὶ ἄφραστα κάλλη νοεῖται.[2]
Δαμ. ὁλοφυὴς μερισμὸς καὶ ἀμέριστος.
νῷ μὲν κατέχει τὰ νοητά, αἴσθησιν δὲ ἐπάγει κόσμοις.[3]
νῷ μὲν κατέχει τὰ νοητά, ψυχὴν δ' ἐπάγει κόσμοις.

ΝΟΥΣ, ΝΟΗΤΑ, ΚΑΙ ΝΟΕΡΑ

Δαμ. καὶ τοῦ ἑνὸς νοῦ τοῦ νοητοῦ.
Πρόκ. οὐ γὰρ ἄνευ νόος ἐστὶ νοητοῦ· οὐ χωρὶς ὑπάρχει.[4]
τὰ μέν ἐστι νοερὰ καὶ νοητά, ὅσα νοοῦντα νοεῖται.[5]
τροφὴ δὲ τῷ νοοῦντι τὸ νοητόν.[6]
μάνθανε τὸ νοητόν, ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει.[7]
καὶ τοῦ νοῦ, ὃς τὸν ἐμπύριον κόσμον ἄγει.
νοῦ γὰρ νοῦς ἐστιν ὁ κόσμου τεχνίτης πυρίου.[8]
οἳ τὸν ὑπέρκοσμον πατρικὸν βυθὸν ἴστε νοοῦντες.[9]
ἡ νοητὴ πάσης τμήσεως ἄγει.
ἔστι δὲ δή τι νοητόν, ὃ χρή σε νοεῖν νόου ἄνθει.[10]
Δαμ. ἢν γὰρ ἐπεγκλίνῃς, ὡς ἂν νοῦν, κἀκεῖνο νοήσῃς,[11]
ὥς τι νοῶν, οὐ κεῖνο νοήσεις.
ἔστι γὰρ ἀλκῆς ἀμφιφαοῦς δύναμις,
νοεραῖς στράπτουσα τομαῖσιν, οὐ δὴ χρὴ
σφοδρότητι νοεῖν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο,
ἀλλὰ νόου ταναοῦ ταναῇ φλογὶ[12]
πάντα μετρούσῃ, πλὴν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο.
χρεὼ δὴ τοῦτο νοῆσαι· ἢν γὰρ ἐπεγκλίνῃς
σὸν νοῦν, κἀκεῖνο νοήσεις οὐκ ἀτενῶς,

[1] Proc. in Timæ. 157 A; theol. Plat. 333. 29; Dam. ii. 136. 10. ἐς pro εἰς, Kroll.

[2] Proc. in Crat. 23. 23. Sic Kroll. Stanl. Lond.,[4] καλλῄται, sec. Patric. pro καλληεῖται; Lips., παλλωπίζει.

[3] Proc. in Timæ. 68 F, 164 C; in Crat. 56. 5; Dam. ii. 177. 20, etc. κατέχειν et ἐπάγειν, Kroll. δ' pro δὲ, Patric.

[4] Proc. in Timæ. 267 D.

[5] Proc. in theol. Plat. 179. 7. νοητὰ καὶ νοερά, Kroll.

[6] Cf. Proc. in Timæ. 6 D.

[7] Psell. 50. μάθε . . . ἔξω νόου, comment.

[8] Proc. in Timæ. 157 A; theol. Plat. 333. 29; Dam. ii. 136. 10.

[9] Dam. ii. 16. 6; Proc. in Crat. 62. 9. Stan. ἴστε.

[10] Psell. 51. δὲ δή, omis. comment. γάρ pro δὲ δή, Kroll. ἄρχει pro ἄγει, Patric.

[11] σὸν pro ὡς ἄν, Kroll; ἐπεγκλίνῃ et νοήσῃ, Stan.

[12] οὐδὲ pro ἀλλά, Kroll.

ἀρχαῖς γὰρ τρισὶ ταῖσδε λάβοις δουλεύειν ἅπαντα.[1]
ἱερὸς πρῶτος δρόμος, ἐν δ' ἄρα μέσσῳ
ἠέριος, τρίτος ἄλλος, ὃς ἐν πυρὶ τὴν χθόνα θάλπει,[2]
καὶ πηγὴ πηγῶν, καὶ πηγῶν ἁπασῶν.
μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα.[3]
ἔνθεν ἄρδην θρῴσκει γένεσις πολυποικίλου ὕλης.
Πρόκ. ἔνθεν συρόμενος πρηστὴρ ἀμυδροῖο[4] πυρὸς ἄνθος,
κόσμων ἐνθρῴσκων κοιλώμασι. πάντα γὰρ ἔνθεν
ἄρχεται εἰς τὸ κάτω τείνειν ἀκτῖνας ἀγητάς.[5]

ΠΑΤΗΡ ΚΑΙ ΝΟΥΣ

Ψέλ. ἑαυτὸν ὁ πατὴρ ἥρπασεν οὐδ' ἐν ἑῇ
δυνάμει νοερᾷ κλείσας ἴδιον πῦρ.[6]
Ψέλ. οὐ γὰρ ἀπὸ πατρικῆς ἀρχῆς ἀτελές τι τροχάζει.[7]
πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατὴρ
καὶ νῷ παρέδωκε δευτέρῳ,
ὃν πρῶτον κληΐζεται πᾶν γένος[8] ἀνδρῶν.[9]
Πρόκ. πατρογενὲς φάος πολὺ γὰρ μόνος
ἐκ πατρὸς ἀλκῆς δρεψάμενος νόου ἄνθος.[10]
ἔργα νοήσας γὰρ πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος,
πᾶσιν ἐνέσπειρεν δεσμὸν πυριβριθῆ ἔρωτος,
ὄφρα τὰ πάντα μένῃ, χρόνον εἰς ἀπέραντον ἐρῶντα
μήτε πέσῃ τὰ πατρὸς νοερῷ ὑφασμένα φέγγει·[11]
ὡς ἐν ἔρωτι μένῃ κόσμου στοιχεῖα μένοντα.[12]
ἔχει τῷ νοεῖν πατρικὸν νοῦν ἐνδιδόναι
πασαῖς πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς.
ἔστι γὰρ πέρας τοῦ πατρικοῦ βυθοῦ καὶ πηγὴ τῶν νοερῶν.
μήδε προῆλθεν, ἀλλ' ἔμενεν ἐν τῷ πατρικῷ βυθῷ,[13]

[1] Dam. ii. 217. 5. λάβροις pro λάβοις, Kroll.

[2] Dam. ii. 217. 5. ἐν τούτοις, praeponit Kroll.

[3] Dam. i. 242. 18; 274. 7; ii. 67. 1, etc. πηγὴ τῶν πηγῶν, μήτρα συνέχουσα τὰ πάντα, Kroll.

[4] ἀμυδροῖ pro ἀμυδροῖο, Kroll.

[5] Proc. in Timæ. 118 C (v. 1); theol. Plat. 172. 6 (v. 2, 3 a); 171. 9 (v. 3 b, 4). ἀποθρῴσκει pro ἄρδην θρῴσκει, Kroll cum coniectura ἅδην.

[6] Psell. 58–59. ὁ πατὴρ ἑαυτὸν ἥρπα, σεν, comment.

[7] Psell. 9. ἀπαί, Kroll.

[8] Alii ἔθνεα pro πᾶν γένος, Psell. 53–54. κληΐζετε, Kroll.

[9] Psell. 53–54.

[10] Proc. in Timæ. 242 D.

[11] μηδὲ pro μήτε, Kroll. πᾶσι, νοερῶς, Patric.

[12] ᾧ σὺν ἔρωτι μένει κόσμου στοχεῖα θέοντα, Kroll. Proc. in Timæ. 155 E–F.

[13] Proc. in Timæ. 167 C.

of the *Breslauer Philologische Abhandlungen* (Breslau, 1894). That his readings are given in the notes does not signify a rejection of them. They would generally appear in the text if I did not desire to preserve Patricius's text except where the latter is absolutely unintelligible. The motive for preserving this has been purely historical. The Breslau professor has practically collected the Logia anew, and he has learnedly discussed their sources and philosophical import. To him, moreover, the references to the Neo-Platonic authors cited in my footnotes are mainly due. Mine has been the humbler task to reprint an obsolescent collection, with only those emendations which are absolutely necessary. I have made a translation of the Oracles or Logia, which I hope later to publish with a version of the other Greek and Latin citations found in this Appendix.

The Oracles have never had many friends, and as a comment on them I may note that good old Thomas Hyde prayed that these 'pseudoracula pessime conficta carmine Graeco' might perish like others of their stamp (cf. *Hist. Relig. vet. Pers.*, Pref. p. vi.). His prayer has been in great part fulfilled. In estimating, moreover, the general value of the Logia, we may say, in the words of Shakspere, that the good points in them, like Gratiano's reasons, 'are as two grains of wheat hid in two bushels of chaff.'

ΜΟΝΑΣ, ΔΥΑΣ, ΚΑΙ ΤΡΙΑΣ

Ψέλ. ὅπου πατρικὴ μονάς ἐστι.[1]
Δαμ. ταναὴ ἐστι μονὰς καὶ δύο γεννᾷ.[2]
Πρόκ. Δαμ. δυὰς γὰρ παρὰ τῷδε κάθηται, καὶ νοεραῖς ἀστράπτει τομαῖς,[3]
καὶ τὸ κυβερνᾶν τὰ πάντα, καὶ τάττειν ἕκαστον οὐ ταχθέν.
Δαμ. παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριὰς ἧς μονὰς ἄρχει.[4]
ἀρχὴ πάσης τμήσεως ἥδε ἡ τάξις.[5]
Πρόκ. εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατρὸς τέμνεσθαι ἅπαντα,
οὗ τὸ θέλειν κατένευσε, καὶ ἤδη πάντ' ἐτέτμητο.[6]
εἰς τρία γὰρ εἶπε νοῦς πατρὸς ἀιδίου[7]
νῷ πάντα κυβερνῶν.
Δαμ. καὶ ἐφάνησαν ἐν αὐτῇ ἥ τ' ἀρετὴ καὶ ἡ σοφία,
καὶ ἡ πολύφρων ἀτρέκεια.[8]
τῇ τῶνδε ῥέει τριάδος δέμας πρὸ τῆς οὔσης,
οὐ πρώτης, ἀλλ' οὗ τὰ μετρεῖται.[9]

1 Proc. in Euclid. i. def. 2 (p. 98, ed. Friedlein); in Alcib. 356. 20.

2 Proc. in Euclid. i. def. 2 (p. 98, ed. Friedlein); Dam. ii. 29. 16, ubi ἡ legitur et apud Patric.

3 Om. γὰρ, Kroll. Proc. in Crat. 56. 6; in Remp. 376. 34; Dam. ii. 177. 20, etc.

4 Dam. i. 87. 3; ii. 87. 14.

5 Dam. ii. 58. 20.

6 Proc. in Parm. 1091. 6; Dam. i. 253. 25; ii. 60. 28; 62. 28.

7 Proc. in Timæ. 313 F. νοῦς εἶπε, Kroll.

8 Dam. ii. 45. 10. τε pro τ', Kroll.

9 ἐξ ἀμφοῖν δὴ τῶνδε ῥέει τριάδος δέμα πρώτης | οὔσης οὐ πρώτης, ἀλλ' οὐ τὰ νοητὰ μετρεῖται, Dam. ii. 63. 21; Kroll.

Oneirokritikon of Astrampsuchos, a Christian forgery of about the fifth century, affords a type of some of these lost books.

But in the writings of the Neo-Platonic philosophers there lay hid a mass of citations, termed 'Chaldæan Logia,' or more usually, simply 'Logia,' or again, introduced by the formula: 'As saith one of the Gods,' or even appearing without any introductory phrase whatsoever.[1] These Logia date in general about the end of the second century A.D., and they present to us a heterogeneous mass, now obscure and again bombastic, of commingled Platonic, Pythagorean, Stoic, Gnostic, and Persian tenets.[2] I am inclined to doubt that the entire mass comes from a single source, although some have suggested that a certain Julian the Chaldæan or his son, who lived in the period of the Antonines, may perhaps have been the author.[3] However trivial the Logia justly appear to us, they received the serious attention of Iamblichos, Proklos, Simplikios, Damaskios, and Iohannes Ludos, while Hierokles and later Plethon wrote 'compends of the Zoroastrian and Platonic Systems.'[4]

In the fifteenth century Georgios Gemistos Plethon, led on, as I venture to suggest, by some such allusion to Ζωροάστρου λόγια as the reference contained in the citation from Xanthos, preserved by Nikolaos of Damascus, boldly foisted upon Zoroaster the Logia which had been hitherto only 'Chaldæan.' This we may term the first recension. It consists of sixty lines and was first published by Ludovicus Tiletanus, together with Plethon's commentary, at Paris in 1563.[5] This text was also commented upon by Psellos as early as the eleventh century. Possibly we may even regard Psellos as the compiler who gathered the scattered fragments which go to make up this collection.

The second recension, if we may employ so dignified a term, was made by Franciscus Patricius in 1591. A second edition of this appeared at Venice in 1593. This second edition forms the basis of Stanley in his *History of Philosophy*, 4 ed., London, 1743, Latin translation, Leipzig, 1711, and it was the only one accessible to me except Stanley. On this new collection of Patricius the present edition is based. The object of my work here has been to secure as good a text as possible. My chief aid, or rather my only aid, has been the masterly discussion by Kroll, "De Oraculis Chaldaicis," in the seventh volume

[1] See Kroll, *de Oraculis Chaldaicis*, pp. 6–9, Breslau, 1894.

[2] Kroll, pp. 66–72.

[3] Ibid. 71.

[4] Ibid. passim; *Kleuker Anhang zum Zend-Avesta*, ii. Theil 1, pp. 8–9, 16–18. Plethon's *Compend.* is edited by Migne in his *Patrol. Græc.* tom. 160. 973–974.

[5] This has unfortunately been inaccessible to me. I have used instead the edition by Servatius Gallæus in his Σιβυλλιακοὶ Χρησμοί, Amstelod. 1639, and by Migne in his *Patrol. Græc.* tom. 122. 1115–1154, including also Psellos's comment. In addition to the books already cited, I should mention the valuable compendium of the tenets of the Oracles contained in the seventeenth letter of Michael Italikos (for this identification see Treu, *Byzant. Zeitschrift*, iv. 1–22) edited by Cramer in *Anecdota Oxoniensia*, iii. 180–183 (Oxford, 1836), and for the entire subject the valuable discussion in Harles's edition of Fabricius's *Bibliotheca Græca*, I. 307–315 (Hamb. 1790).

Ibid. 23: Quo tempore et duo, de quibus diximus, magi Zaroes et Arfaxat ictu coruscationis adusti ad carbonem conuersi sunt.[1]

Lib. VII. 1 de S. Matthaeo: In quam [*sc.* Aethiopiam] profectus ipse, cum in ciuitate magna quae dicitur Naddauer moraretur, in qua rex Aeglippus sedebat, contigit ut duo magi Zaroes et Arfaxat simul essent, qui regem miris modis ludificabant, ut se deos esse remota ambiguitate crederet. et credebat eis rex omnia et omnis populus non solum memoratae urbis sed ex longinquis etiam regionibus Aethiopiae ueniebant quotidie ut adorarent eos. faciebant enim subito hominum gressus figi, et tamdiu immobiles stare quamdiu ipsi uoluissent. similiter et uisus hominum et auditus a suo officio refrenabant. imperitabant serpentibus ut percuterent, quod et Marsi facere solent et ipsi incantando multos curabant. et ut dici uulgo solet, malignis maior reuerentia exhibetur ex timore quam benignis ex amore, sic et illi uenerabiles apud Aethiopes, in magno diu pretio fuerunt.

Ibid. 4: Conabantur autem interea arte sua magica excitare eos [*sc.* suos duos dracones ante pedes Matthaei apostoli dormientes] Zaroes et Arphaxat, et non poterant neque oculos aperire neque penitus commouere quidquam.

§ 51. The So-called Zoroastrian Logia or Chaldæan Oracles

ΜΑΓΙΚΑ ΛΟΓΙΑ
ΤΩΝ ΑΠΟ ΤΟΥ ΖΩΡΟΑΣΤΡΟΥ ΜΑΓΩΝ

Introductory Note by Louis H. Gray. — Amid the luxuriant growth of apocryphal and prophetic literature, which sprang up in the first centuries of our era, no small part is ascribed to the faith of Iran. The wonderful eschatology of the Persian religion made a deep impression on the Hellenic mind at an early date, and this was to bring forth fruit in the development of Gnosticism and Neo-Platonism. Apparently in this way arose the so-called Chaldæan Oracles, which bear the mark of Gnostic and Neo-Platonic mysticism and somewhat recall the Christian forgery of the Sibylline Oracles.

The pseudo-Zoroastrian compositions had but a short shrift. The great Porphyry ruthlessly attacked them and suppressed them, and they are lost to us forever. Doubtless they were no better and no worse than the great majority of similar writings which have survived; perhaps we may even say that the

[1] Is this a reminiscence of the legend of Zoroaster's death by lightning, p. 124 seq.?

dux: audetisne cum illis habere conflictum, ut si uiceritis eos, tum demum abiciantur? dixerunt magi: aequum est ut sicut nos adoramus deos nostros, ita adorent et illi. respondit dux: hoc scilicet conflictus uester ostendet. ad haec iterum magi: uis uidere — inquiunt — potentiam nostram ut probes quia non poterunt loqui nobis praesentibus: iube adstare hic qui sint eloquentes in linguis, acutissimi in argumentis, et clamosi in uocibus. et si tunc ausi fuerint nobis praesentibus loqui, probabis nos esse imperitissimos. tunc iussu regis et ducis omnes aduocati praesto facti, ita sunt a duce admoniti ut quanta possent constantia haberent cum his magis contentiones et eos a defensionum proposito, argumentorum suorum proposito excluderent. et cum in praesentia regis et ducis cunctorumque sublimium magi locuti essent, omnis illa aduocatio ita muta facta est, ut nec nutibus quod loqui non poterat indicaret. et cum unius fere horae transisset spatium, dixere magi ad regem: ut scias nos ex deorum esse numero, permittimus eos quidem loqui, sed ambulare non posse. quod cum fecissent, adiecerunt dicentes: ecce reddimus eis gressum, sed faciemus eos apertis oculis nihil uidere. cumque et hoc fecissent, expauit cor regis et ducis, dicentibus amicis eorum, non debere contemni hos magos, ne et regi et duci inferant debilitatem in membris. igitur hoc spectaculum a primo mane usque ad horam sextam dum spectatur, aduocati maerore confecti, ad suas reuersi sunt quique domos, nimio animi impulsu fatigati.

Ibid. 17: Haec cum dixissent apostoli, deportati sunt ad hospitalia magi, qui per triduum nec cibum capere nec bibere ullo modo poterant, sed in his sola uociferatio doloribus extorta incessabilis extitit. postea cum iam res in eo esset ut pariter expirarent magi Zaroes et Arfaxat, accesserunt eos apostoli dicentes: non dignatur Deus habere coacta seruitia. igitur surgite sani habentes liberam facultatem conuertandi a malo ad bonum et exeundi a tenebris ad lumen. at illi permanentes in perfidia sua, sicut a facie Matthaei apostoli fugerunt, sic et ab his duobus apostolis fugientes, ad simulacrorum cultores, per totam Persidis regionem, ut apostolis inimicitias excitarent, ubique dicebant: ecce ueniunt ad uos inimici deorum nostrorum, etc.

Ibid. 20: Quippe Zaroes et Arfaxat magi facientes scelera multa per ciuitates Persidis, et dicentes se esse ex genere deorum, semper a facie apostolorum fugientes, tamdiu erant in quacunque ciuitate, quamdiu cognoscerent apostolos aduenire.

Thracia), et dicebatur Zoroastres inuentor magicae artis, qui et septem liberales artes in quattuordecim columnis scripsit, septem aeneis, et septem lateritiis, contra utrumque iudicium [*al.* diluuium]. Ninus uero libros eius combussit. ab eisdem orta sunt idola sic.

§ 50. Abdiae Apostolica Historia

(Quotation of a Name Zaroës[1])

Abdiae Apostolica Historia, Lib. VI. 7. Passio SS. Simonis et Iudae: Atque haec de Iacobo. cuius fratres maiores natu, Simon cognominatus Chananaeus et Iudas, qui et Thaddaeus et Zelotes, et ipsi apostoli Domini nostri Iesu Christi, cum per reuelationem Spiritus Sancti per fidem fuissent religionem ingressi, inuenerunt statim inter initia suae praedicationis duos ibi magos, Zaroen et Arfaxat, qui a facie Sancti Matthaei Apostoli de Aethiopia fugerunt. erat autem doctrina eorum praua, ita ut Deum Abraham et Deum Isaac et Deum Iacob blasphemantes, Deum dicerent tenebrarum, et Moysen dicerent maleficum fuisse, denique omnes prophetas Dei a deo tenebrarum missos adsererent. praeterea animam hominis partem Dei habere dicerent, corporis vero figmentum a Deo malo factum esse, et ideo ex contrariis substantiis constare, in quibus laetatur caro, anima contristatur, et in quibus exultat anima, corpus affligitur. solem et lunam deorum numero applicantes, aquam simul deitatem habere docebant. Dei autem Filium, Dominum nostrum Iesum Christum, phantasiam fuisse, nec uerum hominem, neo ex uera uirgine natum, nec uere tentatum, nec uere passum, nec uere sepultum, nec uere tertia die resurrexisse a mortuis adfirmabant. hac praedicatione polluta Persida post Zaroen et Arfaxat, magnum meruit inuenire doctorem, per beatos apostolos Simonem et Iudam, id est Dominum Iesum Christum.

Ibid. 13: Haec et alia cum dux apud regem Xerxen disseruisset, excitati in zelum, qui cum rege fuerant Zaroes et Arfaxat magi, simul indignabundi rumores sparserunt: malignos eos homines esse, qui contra deos gentis contraque regnum tam astute molirentur. nam si uis scire rex — inquiunt — quod ea uera sunt quae dicimus, non prius permittemus hos loqui quam deos tuos adorauerint. tum

[1] This is cited because Zaroes (Ζαρόης) has been identified with Zoroaster by Nöldeke in p. 76 of *Ergänzungsheft zu Lipsius Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Braunschweig, 1883-1890. But Gutschmid, *Rhein. Mus.* xix. 380 seq. identifies Zaroes with Zarvan.

8

ticae Ninus adeptus uictoriam combussit. post haec audacior factus inuasit Nemroth, id est Chaldaeos, et acquisiuit Babyloniam, transferens illuc caput imperii sui.

§ 47. Michael Glukas

(Flourished about A.D. 1150)

Ann. Pars II. (col. 253, ed. Migne; p. 244, ed. Bonnenn.): μετὰ δὲ Κρόνον ἐβασίλευσε Νῖνος ἔτη νβ', ὅς γε τὴν οἰκείαν μητέρα Σεμίραμιν λαβὼν εἰς γυναῖκα, νόμος ἐγένετο Πέρσαις λαμβάνειν τὰς ἑαυτῶν μητέρας καὶ ἀδελφάς. ἐξ οὗ γένους ἐγένετο καὶ Ζωρόαστρος ὁ περιβόητος Περσῶν ἀστρονόμος, ὅς εἶπε τοῖς Πέρσαις, ἐὰν καύσῃ με τὸ οὐράνιον πῦρ — τοῦτο γὰρ ηὔχετο — λάβετε ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ φύλασσετε εἰς σύστασιν τῆς βασιλείας ὑμῶν. ὃ δὴ καὶ γέγονεν, ἐν δὲ ταῖς ἱστορίαις αἷς ἐχρήσατο κατὰ Ἰουλιανοῦ ὁ θεολόγος μέγας Γρηγόριος καὶ τάδε φησί· τὴν ἀστρονομίαν λέγονται πρῶτον εὑρηκέναι Βαβυλώνιοι διὰ Ζωροάστρου, δεύτερον δὲ ἐδέξαντο οἱ Αἰγύπτιοι· τὴν δὲ μαγείαν εὗρον Μῆδοι, εἶτα Πέρσαι. διαφέρει δὲ μαγεία γοητείας, καὶ ἡ μὲν μαγεία ἐπίκλησίς ἐστιν, ὥς φασι, δαιμόνων ἀγαθοποιῶν πρὸς ἀγαθοῦ τινος σύστασιν. γοητεία δέ ἐστι δαιμόνων κακοποιῶν περὶ τοὺς τάφους εἰλουμένων ἐπὶ κακοῦ τινος σύστασις. γοητεία δὲ ἤκουσεν ἀπὸ τῶν γοῶν καὶ θρήνων τῶν ἐν τοῖς τάφοις γινομένων· μαγεία δὲ ἀπὸ Μαγουσαίων, ἤτοι Περσῶν, ὅθεν ἔσχε καὶ τὴν ἀρχήν. Μαγὼς ἐγχωρίως οἱ Πέρσαι λέγονται.

§ 48. Anon.

Theologoumena Arithmetika, p. 42 f., ed. Ast (Lips. 1817): ἢ μᾶλλον, ὃ καὶ Πυθαγορικώτερον, ἐπειδὴ καὶ Βαβυλωνίων οἱ δοκιμώτατοι καὶ Ὀστάνης καὶ Ζωροάστρης ἀγέλας κυρίως καλοῦσι τὰς ἀστρικὰς σφαίρας, ἤτοι παρ' ὅσον τελείως ἄγονται περὶ τὸ κέντρον μόναι παρὰ τὰ σωματικὰ μεγέθη· ἢ ἀπὸ τοῦ σύνδεσμοί πως καὶ συναγωγαὶ χρηματίζειν δογματίζεσθαι παρ' αὐτῶν τῶν φυσικῶν λόγων, ἃς ἀγέλους κατὰ τὰ αὐτὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις, κατὰ παρέμπτωσιν δὲ τοῦ γάμμα ἐφθαρμένως ἀγγέλους· διὸ καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγγέλων ἐξάρχοντας ἀστέρας καὶ δαίμονας ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύεσθαι, οἵπερ εἰσὶν ἑπτὰ τὸν ἀριθμόν, ὥστε ἀγγελία κατὰ τοῦτο ἐτυμότατα ἡ ἑβδομάς.

§ 49. Petrus Comestor

(Died 1178)

Hist. Schol. Lib. Genesis XXXIX. (col. 1090, ed. Migne): Ninus uicit Cham, qui adhuc uiuebat, et regnabat in Bractia (*sic, al.*

§ 45. Suidas

(Middle of Tenth Century A.D.)

Suidas (ed. Kuster, Cambr. 1705) sub voc.: Ἀντισθένης Ἀθηναῖος. . . . συνέγραψε τόμους δέκα, πρῶτον μαγικόν. ἀφηγεῖται δὲ περὶ Ζωροάστρου τινὸς μάγου εὑρέντος τὴν σοφίαν. τοῦτο δέ τινες Ἀριστοτέλει, οἱ δὲ Ῥόδωνι ἀνατιθέασιν.

Ἀστρονομία. ἡ τῶν ἄστρων διανομή. πρῶτοι Βαβυλώνιοι ταύτην ἐφεῦρον διὰ Ζωροάστρου· μεθ᾽ ὃν καὶ Ὠστάνης· οἱ ἐπέστησαν τῇ οὐρανίᾳ κινήσει τὰ περὶ τοὺς τικτομένους συμβαίνειν.

Ζωροάστρης. Περσομήδης. σοφὸς παρὰ τοὺς ἐν τῇ ἀστρονομίᾳ. ὃς καὶ πρῶτος ἤρξατο τοῦ παρ᾽ αὐτοῖς πολιτευομένου ὀνόματος τῶν Μάγων. ἐγένετο δὲ πρὸ τῶν Τρωικῶν ἔτεσιν φʹ [500]. φέρεται δὲ αὐτοῦ περὶ φύσεως βιβλία δʹ. περὶ λίθων τιμίων ἕν. ἀστεροσκοπικά. ἀποτελεσματικὰ βιβλία εʹ.

Ζωροάστρης. Ἀστρονόμος. ἐπὶ Νίνου βασιλέως Ἀσσυρίων. ὅστις ηὔξατο ὑπὸ πυρὸς οὐρανίου τελευτῆσαι, παρεγγυήσας τοῖς Ἀσσυρίοις τὴν τέφραν αὐτοῦ φυλάττειν. οὕτω γὰρ αὐτοῖς ἡ βασιλεία οὐκ ἐκλείψει διὰ παντός, ὅπερ μέχρι νῦν πεφύλακται παρ᾽ αὐτοῖς.

Ζωρομάσδρης. Χαλδαῖος σοφός. ἔγραψε μαθηματικὰ καὶ φυσικά.

Μάγοι παρὰ Πέρσαις οἱ φιλόσοφοι καὶ φιλόθεοι, ὧν ἦρχε Ζωροάστρης, καὶ μετὰ τοῦτον κατὰ διαδοχὴν Ὠστάναι καὶ Ἀστράμψυχοι.

Πυθαγόρας. εἶτα [sc. ἤκουσε Πυθαγόρας] Ἀβάριδος τοῦ Ὑπερβορέου καὶ Ζάρητος τοῦ Μάγου.

§ 46. Hugo de Sancto Victore

(Died A.D. 1141)

Adnot. Elucidat. in Pentateuchon—in Gen. (tom. i. col. 49, ed. Migne): Assur autem, recedens in terram quae postea ab ipso dicta est Assyria, multiplicatus est usque ad regem Ninum, qui ab eius progenie ortus est. hic condidit ciuitatem et uicit Cham in bello, qui usque ad illud tempus uixerat: factus rex Bactriae Nino uicinus, et uocatus Zoroastes inuentor et auctor maleficae mathematicae artis; qui etiam septem liberales artes quattuordecim columnis, septem aeneis et septem lateritiis, contra utrumque diluuium in utilitatem posterorum praeuidens scripsit. huius libros mathema-

§ 43. Georgios Hamartolos Monachos

(Wrote about A.D. 850)

Chronicon, I. (col. 117, ed. Migne): καὶ πρῶτον θύειν θεοῖς Χαλδαῖοι δὲ ἐξεῦρον ἤτοι Κύπριοι, διαφοροῦνται γὰρ ἔθνος Περσικὸν ὑπάρχοντες· τὴν δὲ ἀστρονομίαν ἐφευρηκέναι πρῶτοι Βαβυλώνιοι διὰ Ὠρωάστρου,[1] ἐξ ὧν δεύτεροι παρειλήφασιν Αἰγύπτιοι. τὴν γεωμετρίαν ἐκ τοῦ ἀπλέτου τῆς γῆς καὶ τῆς διαιρέσεως τῶν χώρων προδιδαχθέντες· καὶ εἶθ' οὕτω γράψαντες, ἕτεροι μετέλαβον. τὴν δὲ μαγείαν καὶ γοητείαν καὶ φαρμακείαν Μῆδοι μὲν ἐφεῦρον καὶ Πέρσαι, διαφέρουσι δὲ πρὸς ἀλλήλους· ἡ μὲν γὰρ μαγεία ἐπίκλησίς ἐστι δαιμόνων, ἀγαθοποιῶν δῆθεν πρὸς ἀγαθοῦ σύστησίν τινος, ὥσπερ τὰ τοῦ Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως θεσπίσματα δι' ἀγαθῶν γεγόνασιν· ἡ δὲ γοητεία ἐπίκλησίς ἐστι δαιμόνων κακοποιῶν περὶ τοὺς τάφους τελουμένη ἐπὶ κακοῦ τινος σύστασιν· ὅθεν καὶ γοητεία κέκληται ἀπὸ τῶν γοῶν καὶ τῶν θρήνων τῶν περὶ τοὺς τάφους γινομένων.

See also under Chronicon Paschale, § 39.

§ 44. Photios

(Patriarch of Constantinople A.D. 875–879)

Bibliotheca, Codd. LXXXI. (tom. iii.; col. 281, ed. Migne): ἀνεγνώσθη βιβλιδάριον Θεοδώρου Περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς καὶ τίς ἡ τῆς εὐσεβείας διαφορά, ἐν λόγοις τρισί. προσφωνεῖ δὲ αὐτοὺς πρὸς Μαστούβιον ἐξ Ἀρμενίας ὁρμώμενον, χωρεπίσκοπον δὲ τυγχάνοντα. καὶ ἐν μὲν τῷ πρώτῳ λόγῳ προστίθεται τὸ μιαρὸν Περσῶν δόγμα, ὃ Ζαράδης[2] εἰσηγήσατο, ἤτοι περὶ τοῦ Ζουρουάμ,[3] ὃν ἀρχηγὸν πάντων εἰσάγει, ὃν καὶ Τύχην καλεῖ· καὶ ὅτι σπένδων ἵνα τέκῃ τὸν Ὁρμίσδαν, ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ τὸν Σατανᾶν· καὶ περὶ τῆς αὐτῶν αἱμομιξίας. καὶ ἁπλῶς τὸ δυσσεβὲς καὶ ὑπέραισχρον δόγμα κατὰ λέξιν ἐκθεὶς ἀνασκευάζει ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ. ἐν δὲ τοῖς λοιποῖς δυσὶ λόγοις τὰ περὶ τῆς εὐσεβοῦς διέρχεται πίστεως, ἀπὸ τῆς κοσμογονίας ἀρξάμενος, καὶ περὶ αὐτῆς τῆς χάριτος ὁμοίως καὶ ἐπιτροχάδην διελθών.

οὗτος ὁ Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας εἶναι δοκεῖ. τήν τε γὰρ Νεστορίου αἵρεσιν, καὶ μάλιστα ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ, κρατύνων προσαναφωνεῖ, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἁμαρτωλῶν ἀποκατάστασιν τερατεύεται.

[1] Notice this contaminated form, a mixture of Zoroaster and Ormazd (?).

[2] Ζαράδης ς.

[3] Ζαρουάμ ς.

§ 42. Anathemas against Manichæism

(About 835)

Cited by Cotelerius, SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt opera. Paris, 1672; notes coll. 368–376.[1] These 'Anathemas' were to be recited by converts from Manichæism to Christianity. In this long and valuable document, Zarades (probably Zoroaster) and his prayers (the Avesta?) are declared accursed as being connected with the Manichæan faith. Anathemas: ἀναθεματίζω Ζαράδην ὃν ὁ Μάνης θεὸν ἔλεγε πρὸ αὐτοῦ φανέντα παρ' Ἰνδοῖς καὶ Πέρσαις, καὶ ἥλιον ἀπεκάλει· σὺν αὐτῷ δὲ καὶ τὰς Ζαραδείους ὀνομαζομένας εὐχάς. . . . ἀναθεματίζω τοὺς τὸν Ζαράδην καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας. . . . ἀναθεματίζω τὸν πατέρα Μανέντος Πατέκιον οἷα ψεύστην καὶ τοῦ ψεύδους πατέρα, καὶ τὴν αὐτοῦ μητέρα Κάροσσαν, καὶ Ἱέρακα καὶ Ἡρακλείδην καὶ Ἀφθόνιον τοὺς ὑπομνηματιστὰς καὶ ἐξηγητὰς τῶν τούτων συγγραμμάτων, καὶ τοὺς λοιποὺς αὐτοῦ μαθητὰς ἅπαντας, Σισίννιον τὸν διάδοχον τῆς τούτου μηνίας, Θωμᾶν τὸν συνταξάμενον τὸ κατ' αὐτὸν λεγόμενον εὐαγγέλιον, Βουδᾶν, Ἑρμᾶν, Ἄδαν, Ἀδείμαντον, Ζαρούαν,[2] Γαβριάβιον, Ἀγάπιον, Ἱλάριον, Ὀλύμπιον, Ἀριστόκριτον, Σαλμαῖον, Ἰνναῖον, Πάαπιν, Βαραίαν, κ.τ.λ.

Similarly Goarius, Εὐχολόγιον siue Rituale Graecorum, Paris, 1647, p. 885: ἀναθεματίζω καὶ καταθεματίζω Σαράδην καὶ Βοδδᾶν καὶ Σκυθιανὸν τοὺς πρὸ Μανιχαίων γεγονότας. . . . πρὸς δὲ τούτοις ἀναθεματίζω καὶ καταθεματίζω σὺν τοῖς προγεγραμμένοις πᾶσιν Ἱέρακα καὶ Ἡρακλείδην καὶ Ἀφθόνιον τοὺς ἐξηγητὰς καὶ ὑπομνηματιστὰς τοῦ αὐτοῦ ἀνόμου καὶ βεβήλου Μανέντος καὶ Θωμᾶν καὶ Ζαρουὰν καὶ Γαβριάβιον.[3]

[1] See Kessler, *Mani*. i. 358–365, Berlin, 1889.

[2] Ζακούας siue Ζαχούας, Kessler.

[3] An important passage which serves to throw light on these Anathemas is found in Petros Sikelos (about A.D. 1100, see Krumbacher, *Geschichte der byzant. Literatur*², p. 78), *Historia Manichæorum*, xvi. (col. 1265 seq., ed. Migne): — ἦν δὲ πρὸ τούτου [sc. Μάνεντος] καὶ ἕτερος τῆς κακίας διδάσκαλος ταύτης, Ζαρδάνης ὀνόματι, ὁμόφρων αὐτοῦ ὑπάρχων· μαθεταὶ δὲ τούτου τοῦ ἀντιχρίστου Μάνεντος γεγόνασι δώδεκα· Σισίννιος ὁ τούτου διάδοχος· καὶ Θωμᾶς ὁ τὸ κατ' αὐτὸν Μανιχαικὸν εὐαγγέλιον συντάξας· Βουδδᾶς τε καὶ Ἑρμᾶς, Ἄδαντος καὶ Ἀδήμαντος, ὃν ἀπέστειλεν εἰς διάφορα κλίματα κήρυκα τῆς πλάνης· ἐξηγηταὶ δὲ αὐτῷ καὶ ὑπομνηματισταὶ γεγόνασιν Ἱέραξ καὶ Ἡρακλείδης καὶ Ἀφθόνιος· ὑπῆρχον δὲ αὐτῷ καὶ ἕτεροι μαθηταὶ τρεῖς, Ἀγάπιος ὁ τὴν Ἑπτάλογον συντάξας καὶ Ζαρούας καὶ Γαβριάβιος. . . . πᾶσαν γὰρ αὐτῶν βίβλον ὡς ἀσεβῆ διδάγματα κατέχουσαν καὶ βλασφημίας πάσης πεπληρωμένην καὶ πᾶσαν εὐχὴν λεγομένην παρ' αὐτῶν, μᾶλλον δὲ γοητείαν, ἡ καθ' ἡμᾶς ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία ἀνεθεμάτισε.

§ 40. Flaccus Albinus Alcuinus

(A.D. 735–804)

De diuin. offic. VI. (spurious) (tom. ii. col. 1178, ed. Migne): Istorum enim Magorum primus Zoroastres rex exstitit, a quo originem feruntur traxisse.

§ 41. Georgios Sünkellos

(Flourished about A.D. 775–800)

Vol. i. p. 147 f., ed. Bonnenn.: Ἀλέξανδρος ὁ Πολυίστωρ ἐκ τοῦδε τοῦ ,βυε' [2405] κοσμικοῦ ἔτους βούλεται πάλιν τὴν μετὰ τὸν κατακλυσμὸν τῶν Χαλδαίων βασιλείαν κατάρξασθαι μυθολογῶν διὰ σάρων καὶ νήρων καὶ σώσσων βεβασιλευκέναι Χαλδαίων καὶ Μήδων βασιλεῖς πϛ' [86] ἐν τρισμυρίοις ἔτεσι καὶ ,δϟ' [49], τοῦτ' ἔστιν ἐν σάροις θ' [9] καὶ νήροις β' [2] καὶ σώσσοις η' [8], ἅπερ τινὲς τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἡμῶν ἱστορικῶν οὐ καλῶς ἐξελάβοντο πάλιν εἰς ἔτη ἡλιακὰ ϟδ' [94] καὶ μῆνας η' [8], ἅπερ ὥς φασιν εἰς τὸ ,βυϟθ' [2499] ἔτος κοσμικὸν συντρέχει. ἀπὸ δὲ τούτου τοῦ χρόνου τῶν πϛ' [86] δύο μὲν Χαλδαίων βασιλέων, Εὐηχίου καὶ Χωμασβήλου, πδ' [84] δὲ τῶν Μήδων, Ζωροάστρην καὶ τοὺς μετ' αὐτὸν ζ' [7] Χαλδαίων βασιλεῖς εἰσάγει, ἔτη κρατήσαντας ἡλιακὰ ρϟ' [190], ὁ αὐτὸς Πολυίστωρ, οὐκέτι διὰ σάρων καὶ νήρων καὶ σώσσων καὶ τῆς λοιπῆς ἀλόγου μυθικῆς ἱστορίας, ἀλλὰ δι' ἡλιακῶν ἐτῶν. τοὺς γὰρ προγενεστέρους ὡς θεοὺς ἢ ἡμιθέους νομίζοντες καὶ τοὺς μετ' αὐτοὺς τὴν πλάνην εἰσηγούμενοι τῷ ὄντι χρόνους ἀπείρους βεβασιλευκέναι συνέγραψαν, ἀΐδιον εἶναι τὸν κόσμον δοξάζοντες ἐναντίως ταῖς θεοπνεύστοις γραφαῖς. τοὺς δὲ μεταγενεστέρους καὶ πᾶσι φανεροὺς δι' ἡλιακῶν ἐτῶν ὡς θνητούς, καὶ οὐχ ὡς τῷ Πανοδώρῳ δοκεῖ καὶ ἑτέροις τισί, διὰ τὸ ἐσχάτως ὑπὸ Ζωροάστρου τῶν ἡλιακῶν ἐνιαυτῶν ἐκ τῶν τοῦ Ἐνὼχ ἐγνωσμένων ἔκτοτε ἡλιακοῖς ἔτεσιν ἐπιμετρεῖσθαι τὰ τῶν βασιλέων ἔτη.

Ibid. p. 315, ed. Bonnenn.: ὅτι δὲ ἀσυμφώνως οἱ τῶν Ἑλλήνων ἱστορικοὶ γεγράφασι περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν βασιλέων τούτων παρέστω Κεφαλίων ἐπίσημος εἷς, οὐχ ὁ τυχών, οὕτω φάσκων· "Ἄρχομαι γράφειν ἀφ' ὧν ἄλλοι τε ἐμνημόνευσαν καὶ τὰ πρῶτα Ἑλλάνικός τε ὁ Λέσβιος καὶ Κτησίης ὁ Κνίδιος, ἔπειτα Ἡρόδοτος ὁ Ἁλικαρνασεύς. τὸ παλαιὸν τῆς Ἀσίας ἐβασίλευσαν Ἀσσύριοι, τῶν δὲ ὁ Βήλου Νίνος. εἶτ' ἐπάγει γένεσιν Σεμιράμεως καὶ Ζωροάστρου μάγου ἔτει νβ' [52] τῆς Νίνου βασιλείας.

(Also cited in the *Chronicon*, pars i., of Eusebius, tom. i. 43 f., ed. Aucher. Cf. Jerome's translation of the *Chronicon*, tom. viii. col. 46, ed. Migne.)

§ 38. Isidorus

(About A.D. 570–636)

Etymol. 5. 39 (tom. iii. col. 224, ed. Migne): Thara, an. LXX, genuit Abraham. Zoroastes magicam reperit.

Ibid. 8. 9 (col. 310), III. M. CLXXXIV.: Magorum primus Zoroastes rex Bactrianorum, quem Ninus rex Assyriorum praelio interfecit, de quo Aristoteles scribit quod uicies centum millia uersuum ab ipso condita indiciis uoluminum eius declarentur.

Chron. (tom. v. col. 1024, ed. Migne): Hac aetate magica ars in Perside a Zoroaste Bactrianorum rege reperta. a Nino rege occiditur.

§ 39. Chronicon Paschale or Chron. Alexandrinum

(Last Date A.D. 629[1])

Chron. Paschale (col. 148 seq., ed. Migne; I. p. 67, ed. Bonnenn.): *καὶ τελευτᾷ ὁ Κρόνος. ὁ δὲ Νίνος ἐπικρατὴς γενόμενος τῆς Ἀσσυρίας κτίζει τὴν Νινευὴ πόλιν Ἀσσυρίοις, καὶ βασιλεύει πρῶτος ἐν αὐτῇ ἔχων τὴν Σεμίραμιν τὴν καὶ Ῥέαν τὴν ἑαυτοῦ μητέρα καὶ γυναῖκα μεθ' ἑαυτοῦ.* *ἐξ αὐτοῦ οὖν τοῦ γένους ἐγεννήθη καὶ ὁ Ζωρόαστρος*[2] *ὁ ἀστρονόμος Περσῶν ὁ περιβόητος, ὅστις μέλλων τελευτᾶν ηὔχετο ὑπὸ πυρὸς ἀναλωθῆναι οὐρανίου, εἰπὼν τοῖς Πέρσαις ὅτι ἐὰν καύσῃ με τὸ πῦρ, ἐκ τῶν καιομένων μου ὀστέων ἐπάρατε καὶ φυλάξατε, καὶ οὐκ ἐκλείψει τὸ βασίλειον ἐκ τῆς ὑμῶν χώρας ὅσον χρόνον φυλάττετε τὰ ἐμὰ ὀστέα. καὶ εὐξάμενος τὸν Ὠρίωνα ἀπὸ πυρὸς ἀερίου ἀνηλώθη. καὶ ἐποίησαν οἱ Πέρσαι καθὼς εἶπεν αὐτοῖς καὶ ἔχουσι φυλάττοντες τὸ λείψανον αὐτοῦ τεφρωθὲν ἕως νῦν.*

The same story is found in almost the same words, or with no material addition, in the works of Iohan. Malalas (A.D. sixth century) (col. 84, ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 121; p. 18, ed. Bonnenn.); Georgios Hamartolos (d. circ. A.D. 1468), Chron. (col. 56, ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 110). See, also, Georgios Kedrenos (end of eleventh century A.D.), who also adds (Historiarum Compendium, col. 57, ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 121; p. 29 f., ed. Bonnenn.): *τὰ λείψανα αὐτοῦ διὰ τιμῆς εἶχον οἱ Πέρσαι ἕως τούτου καταφρονήσαντες καὶ τῆς βασιλείας ἐξέπεσον.*

[1] But with a spurious addition to A.D. 1042; cf. Krumbacher, *Geschichte der byzant. Literatur*[2], pp. 337–339).

[2] P, *Ζοροάστρης*.

I. 7: ὅτι ἀναγκαῖόν ἐστιν εἰδέναι, πότε ἡ σελήνη γίνεται ὑπὲρ γῆν, πότε δὲ ὑπὸ γῆν. Ζωροάστρου. (31 sections, pp. 11–15, ed. Beckh.)

I. 8: περὶ τῆς τοῦ κυνὸς ἐπιτολῆς καὶ τῆς προγνώσεως τῶν ἐξ αὐτῆς συμβαινόντων. τοῦ αὐτοῦ. (13 sections, pp. 15–17.)

I. 10: σημείωσις τῶν ἀποτελουμένων ἐκ τῆς πρώτης βροντῆς καθ' ἕκαστον ἔτος, μετὰ τὴν τοῦ κυνὸς ἐπιτολήν. Ζωροάστρου. (13 sections, pp. 19 seq.)

I. 12: δωδεκαετηρὶς τοῦ Διός, καὶ ὅσα ἀποτελεῖ περιπολεύων τοὺς δώδεκα οἴκους τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου. Ζωροάστρου. (40 sections, pp. 21–28.)

II. 15: προγνωστικόν, ὥστε εἰδέναι, ποῖα τῶν σπειρομένων γενήσονται εὐθαλῆ. Ζωροάστρου. (3 sections, p. 55.)

V. 46: ἐν ποίῳ οἴκῳ οὔσης τῆς σελήνης χρὴ τρυγᾶν, καὶ ὅτι ληγούσης αὐτῆς καὶ ὑπογείου οὔσης τὸν τρυγητὸν δεῖ ποιεῖν. Ζωροάστρου.' (1 section, p. 164.)

VII. 5: περὶ ἀνοίξεως πίθων, καὶ τί χρὴ παραφυλάττεσθαι τῷ καιρῷ τῆς τούτων ἀνοίξεως. Ζωροάστρου. (3 sections, pp. 190 seq.)

VII. 6: περὶ μεταγγισμοῦ οἴνου, καὶ πότε χρὴ μεταντλεῖν τοὺς οἴνους, καὶ ὅτι διαφορὰν ἔχει ὁ ἐν τῷ αὐτῷ πίθῳ ἐμβεβλημένος οἶνος. τοῦ αὐτοῦ. (11 sections, pp. 191 seq.)

VII. 11: ὥστε ὑπὸ βροντῶν καὶ ἀστραπῶν μὴ τρέπεσθαι τοὺς οἴνους. Ζωροάστρου. (1 section, p. 195.)

X. 83: δένδρον ἄκαρπον καρποφορεῖν. Ζωροάστρου. (3 sections, p. 319.)

XIII. 16: περὶ κανθαρίδων. Ζωροάστρου. (4 sections, p. 403.)

XV. 1: περὶ φυσικῶν συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν. Ζωροάστρου. (35 sections, pp. 432–436.)

§ 37. Gregorius Turonensis

(A.D. 538–593)

Hist. Francor. 1. 5 (col. 164 seq., ed. Migne): Primogenitus uero Cham, Chus. hic fuit totius artis magicae imbuente diabolo et primus idololatriae adinuentor. hic primus statuunculam adorandam diaboli instigatione constituit: qui et stellas et ignem de coelo cadere falsa uirtute hominibus ostentebat. hic ad Persas transiit. hunc Persae uocitauere Zoroastrem, id est uiuentem stellam. ab hoc etiam ignem adorare consueti, ipsum diuinitus igne consumptum ut deum colunt.

Κρόνον καὶ τούτους δὴ ἅπαντας τοὺς παρ' Ἕλλησι θρυλλουμένους ἐτίμων θεοὺς πλήν γε ὅτι δὴ αὐτοῖς ἡ προσηγορία οὐχ ὁμοίως ἐσώζετο. ἀλλὰ Βῆλον μὲν τὸν Δία τυχόν, Σάνδην τε τὸν Ἡρακλέα, καὶ Ἀναίτιδα τὴν Ἀφροδίτην, καὶ ἄλλως τοὺς ἄλλους ἐκάλουν, ὥς που Βηρωσσῷ τε τῷ Βαβυλωνίῳ καὶ Ἀθηνοκλεῖ καὶ Σιμάκῳ, τοῖς τὰ ἀρχαιότατα τῶν Ἀσσυρίων τε καὶ Μήδων ἀναγραψαμένοις, ἱστόρηται. νῦν δὲ ὡς τὰ πολλὰ τοῖς καλουμένοις Μανιχαίοις ξυμφέρονται, ἐσόσον δύο τὰς πρώτας ἡγεῖσθαι ἀρχὰς καὶ τὴν μὲν ἀγαθήν τε ἅμα καὶ τὰ κάλλιστα τῶν ὄντων ἀποκυήσασαν, ἐναντίως δὲ κατ' ἄμφω ἔχουσαν τὴν ἑτέραν. ὀνόματά τε αὐταῖς ἐπάγουσι βαρβαρικὰ καὶ τῇ σφετέρᾳ γλώττῃ πεποιημένα. τὸν μὲν γὰρ ἀγαθόν, εἴτε θεὸν εἴτε δημιουργόν, Ὀρμισδάτην[1] ἀποκαλοῦσιν, Ἀριμάνης δὲ ὄνομα τῷ κακίστῳ καὶ ὀλεθρίῳ. ἑορτήν τε πασῶν μείζονα τὴν τῶν κακῶν λεγομένην ἀναίρεσιν ἐκτελοῦσιν, ἐν ᾗ τῶν τε ἑρπετῶν πλεῖστα καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁπόσα ἄγρια καὶ ἐρημονόμα κατακτείνοντες, τοῖς μάγοις προσάγουσιν, ὥσπερ ἐς ἐπίδειξιν εὐσεβείας. ταύτῃ γὰρ οἴονται τῷ μὲν ἀγαθῷ κεχαρισμένα διαπονεῖσθαι, ἀνιᾶν δὲ καὶ λυμαίνεσθαι τὸν Ἀριμάνην. γεραίρουσι δὲ ἐς τὸ μάλιστα τὸ ὕδωρ, ὡς μηδὲ τὰ πρόσωπα αὐτῷ ἐναπονίζεσθαι, μήτε ἄλλως ἐπιθιγγάνειν ὅτι μὴ ποτοῦ τε ἕκατι καὶ τῆς τῶν φυτῶν ἐπιμελείας.

§ 36. Scholastikos Kassianos Bassos

(A.D. Sixth Century)

Praef. in lib. I.: τὰ διαφόροις τῶν παλαιῶν περί τε γεωργίας καὶ ἐπιμελείας φυτῶν καὶ σπορίμων καὶ ἑτέρων πολλῶν χρησίμων εἰρημένα συλλέξας εἰς ἕν, τουτὶ τὸ βιβλίον συντέθεικα. συνείλεκται δὲ ἐκ τῶν Φλωρεντίνου καὶ Οὐινδανιωνίου καὶ Ἀνατολίου καὶ Βηρουτίου καὶ Διοφάνους καὶ Λεοντίνου καὶ Ταραντίνου καὶ Δημοκρίτου καὶ Ἀφρικανοῦ παραδόξων καὶ Παμφίλου καὶ Ἀπουληίου καὶ Βάρωνος καὶ Ζωροάστρου καὶ Φρόντωνος καὶ Παξάμου καὶ Δαμηγέροντος καὶ Διδύμου καὶ Σωτίονος καὶ τῶν Κυντιλίων.

Geoponica, 11. 18. 11: Ζωροάστρης δὲ λέγει, ἐπὶ ἐνιαυτὸν ἕνα μὴ ἀλγεῖν τοὺς ὀφθαλμούς, τὸν ἐν πρώτοις ἰδόντα ἐπὶ τοῦ φυτοῦ μεμυκυίας κάλυκας, καὶ τρισὶν ἐξ αὐτῶν ἀπομαξάμενον τὰ ὄμματα, καὶ ἐπὶ τοῦ φυτοῦ τὰ ῥόδα καταλιπόντα.

Ibid. 13. 9. 10: Ζωροάστρης φησί, τῆς θρίδακος τὸ σπέρμα μετὰ οἴνου ποθὲν ἰᾶται τοὺς σκορπιοδήκτους.

Geoponica (continued): The following rubrics of "Zoroaster" will sufficiently indicate the character of the lore ascribed to him, without the necessity of presentation of the texts of the chapters under them.

[1] Vulg. Ὀρμισδάστην.

προῆλθεν ὡς καὶ αὐτούς, εἰ θέμις εἰπεῖν, Αἰγυπτίους ὑπερβαλεῖν. τούτων γὰρ δή, μετὰ Ζωροάστρην τὸν πολὺν, Πετόσιρις τοῖς εἰδικοῖς τὰ ἐν γένει διαπλέξας πολλὰ μὲν κατ' αὐτὸν παραδοῦναι βιάζεται, οὐ πᾶσι δὲ παραδίδωσι ταῦτα, μόνοις δὲ τοῖς καθ' αὐτόν, μᾶλλον δὲ ὅσοι καὶ αὐτῶν πρὸς στοχασμοὺς ἐπιτηδειότεροι.

§ 33. Prokopios of Gaza

(Flourished about A.D. 500)

Comment. in Genesin [c. XI.] (tom. i. col. 312, ed. Migne): τὸν Ἀσσούρ φασιν οἱ Ἕλληνες εἶναι τὸν Ζωροάστρην, ὅς πρόσω χωρήσας ἐπὶ τὰ ἀνατολικὰ μέρη οἰκιστὴς γίνεται Βάκτρων.[1] οὗτός φασιν ἐξεῦρεν ἀστρολογίαν· πλὴν ὡς ἡ ἀκρίβεια τοῦ Νεβρὼδ τοῦ γίγαντος περιέχει, οὗτος ἦν ὁ Κρόνος· οὐ πολὺ δὲ ἀλλήλων τῷ χρόνῳ διεστήκασι Νεβρώδ τε καὶ Ζωροάστρης· ἄλλοι δὲ τὸν Ἀρφαξάδ φασιν εὑρηκέναι τὴν ἀστρολογίαν.

§ 34. Ainaias of Gaza

(About A.D. 500)

Theophrastus, 77: καίτοι καὶ Πλάτων τῷ σώματι τὸν Ἀρμένιον ἐξ Ἅιδου πρὸς τοὺς ζῶντας ἀνάγει. ὁ δὲ Ζωροάστρης προλέγει ὡς ἔσται ποτὲ χρόνος ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται. οἶδεν ὁ Θεόπομπος ὅ λέγω καὶ τοὺς ἄλλους αὐτὸς ἐκδιδάσκει.

§ 35. Agathias Scholastikos

(About A.D. 536–582)

Hist. II. 24 (col. 1381 f., ed. Migne): Πέρσαις δὲ τοῖς νῦν τὰ μὲν πρότερα ἔθη σχεδόν τι ἅπαντα παρεῖται ἀμέλει καὶ ἀνατέτραπται, ἀλλοίοις δέ τισι καὶ οἷον νενοθευμένοις χρῶνται νομίμοις, ἐκ τῶν Ζωροάστρου τοῦ Ὁρμάσδεως διδαγμάτων κατακληθέντες. οὗτος δὲ ὁ Ζωρόαστρος[2] ἤτοι Ζαράδης—διττὴ γὰρ ἐπ' αὐτῷ ἡ ἐπωνυμία—ὁπηνίκα μὲν ἤκμασεν τὴν ἀρχὴν καὶ τοὺς νόμους ἔθετο, οὐκ ἔνεστι σαφῶς διαγνῶναι. Πέρσαι δὲ αὐτὸν οἱ νῦν ἐπὶ Ὑστάσπεω, οὕτω δή τι ἁπλῶς φασι γεγονέναι, ὡς λίαν ἀμφιγνοεῖσθαι καὶ οὐκ εἶναι μαθεῖν, πότερον Δαρείου πατὴρ εἴτε καὶ ἄλλος οὗτος ὑπῆρχεν Ὑστάσπης. ἐφ' ὅτῳ δ' ἂν καὶ ἤνθησε χρόνῳ, ὑφηγετὴς αὐτοῖς ἐκεῖνος καὶ καθηγεμὼν τῆς μαγικῆς γέγονεν ἁγιστείας, καὶ αὐτὰς δὴ τὰς προτέρας ἱερουργίας ἀμείψας, παμμιγεῖς τινας καὶ ποικίλας ἐνέθηκε δόξας. τὸ μὲν γὰρ παλαιὸν Δία τε καὶ

[1] For this statement, see Epiphanios of Constantia, above, § 21.

[2] Vulg. Ζωρόαδος; R. Ζορόαστρος.

§ 30. Theodoretos of Cyrus

(About A.D. 387–457)

Graecarum Affectionum Curatio, IX. de legibus (tom. iv. col. 1045, ed. Migne): ἀλλὰ κατὰ τοὺς Ζαράδου πάλαι Πέρσαι πολιτευόμενοι νόμους, καὶ μητράσι καὶ ἀδελφαῖς ἀδεῶς καὶ μέντοι καὶ θυγατράσι μιγνύμενοι, καὶ ἔννομον τὴν παρανομίαν νομίζοντες, ἐπειδὴ τῆς τῶν ἁλιέων νομοθεσίας ἐπήκουσαν, τοὺς μὲν Ζαράδου νόμους ὡς παρανομίαν ἐπάτησεν, τὴν εὐαγγελικὴν δὲ σωφροσύνην ἠγάπησαν. καὶ κυσὶ καὶ οἰωνοῖς τοὺς νεκροὺς προτιθέναι παρ' ἐκείνου μεμαθηκότες, νῦν τοῦτο δρᾶν οἱ πιστεύσαντες οὐκ ἀνέχονται, ἀλλὰ τῇ γῇ κατακρύπτουσι, καὶ τῶν τοῦτο δρᾶν ἀπαγορευόντων οὐ φροντίζουσι νόμων, οὔδε πεφρίκασι τὴν τῶν κολαζόντων ὠμότητα.

§ 31. Claudianus Mamertus

(Wrote about A.D. 470)

De statu animae, II. 8 (col. 750, ed. Migne): Quid ego nunc Zoroastri, quid Brachmanum ex India, quid Anacharsis e Scythia, quid uero Catonum, quid M. Ciceronis, quid Crysippi, qui ab ipso paene principio sui operis animo dominandi ius tribuit, corpori legem seruitutis imponit, in defensionem ueri sententias adferam?

§ 32. Iohannes Laurentios Ludos

(Born about A.D. 490)

De Mensibus, II. 3 (p. 14, ed. Bonnenn.): [ὅτι οἱ περὶ Ζωροάστρην καὶ Ὑστάσπην Χαλδαῖοι καὶ Αἰγύπτιοι ἀπὸ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν πλανήτων ἐν ἑβδομάδι τὰς ἡμέρας ἀνέλαβον, καὶ τὴν μὲν πρώτην ἡμέραν μίαν, ὡς καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, καλοῦσιν ἐκ τῆς μονάδος, ὅτι μόνη καὶ ἀκοινώνητος ταῖς ἄλλαις.]

Ibid. II. 5 (p. 16, ed. Bonnenn.): τοσαῦτα μὲν περὶ τῆς μιᾶς, ἣν ὡς ἔφην πρώτην τὸ πλῆθος καλεῖ, ἣν κατ' αἴσθησιν ἡλίῳ ἀνέθεντο, ταμίᾳ μὲν τοῦ παντὸς αἰσθητοῦ φωτός, δι' οὗ θερμαίνει τε ἅμα καὶ ἠρέμα ξηραίνει τὰ σώματα, ἑνὶ τῶν πλανήτων καθ' Ἕλληνας, κἂν εἰ Ζωροάστρης αὐτὸν πρὸ τῶν ἀπλανῶν τάττῃ.

Ibid. De Ostentis, 2 (p. 274, ed. Bonnenn.): ἁρμόδιον δὲ εἶναι νομίζω τῷ περὶ τῶν τοιούτων γράφειν ἐθέλοντι, πόθεν τε ἡ τῶν τοιούτων κατάληψις ἤρξατο λέγειν, καὶ ὅθεν ἔσχε τὰς ἀφορμάς, καὶ ὅπως ἐπὶ τοσοῦτον

§ 26. Aurelius Prudentius Clemens

(A.D. 348 to about A.D. 410[1])

Apotheosis, 492 ff.:

ecquis alumnus
Chrismatis inscripto signaret tempora ligno;
Qui Zoroastraeos turbasset fronte susurros.

§ 27. Paulus Orosius

(Wrote about A.D. 417)

Hist. I. 4 (col. 700, ed. Migne): Nouissime Zoroastrem Bactrianorum regem, eundemque magicae (ut ferunt) artis repertorem, pugna oppressum [*sc.* Ninus] interfecit.[2]

The passage contains some account also of Semiramis as well as of Ninus.

§ 28. Aurelius Augustinus

(A.D. 354–430)

De Civ. Dei, XXI. 14 (tom. vii. col. 728, ed. Migne): Solum quando natus est ferunt risisse Zoroastrem, nec ei boni aliquid monstrosus risus ille portendit. nam magicarum artium fuisse perhibetur inuentor; quae quidem illi nec ad praesentis uitae uanam felicitatem contra suos inimicos prodesse potuerunt. a Nino quippe rege Assyriorum, cum esset ipse Bactrianorum, bello superatus est.

§ 29. Kurillos Alexandrinos

(About A.D. 376–444)

Contra Iulian. III. (tom. ix. col. 633, ed. Migne): ὅτι μὲν οὖν οἱ Μάγοι Περσικόν εἰσι γένος, ἐροῦσί που πάντως. Ζωροάστρην γε μὴν οὐδεὶς ἀπαλλάξειε λόγος τοῦ ταῖς μαγικαῖς ἐνισχῆσθαι τέχναις, οὗ δὴ καὶ πανάριστον ζηλωτὴν Πυθαγόραν φασίν, ὡς καὶ βίβλους ἀπορρήτους παρ' αὐτοῦ συντεθειμένας αὐχῆσαί τινας.

1 Quoted also by Gregory of Tours, *Miraculor.* lib. i. cap. 41 (col. 743, ed. Migne).

2 Praised by Ekkehard Urangiensis, col. 505, ed. Migne (vol. 154).

cuius tranquillis silentiis praecelsa Bracmanorum ingenia potiuntur, eorumque monitu rationes mundani motus et siderum purosque sacrorum ritus quantum colligere potuit eruditus, ex his quae didicit, aliqua sensibus magorum infudit, quae illi cum disciplinis praesentiendi futura per suam quisque progeniem posteris aetatibus tradunt. ex eo per saecula multa ad praesens una eademque prosapia multitudo creata deorum cultibus dedicatur. feruntque, si iustum est credi, etiam ignem caelitus lapsum apud se sempiternis foculis custodiri, cuius portionem exiguam ut faustam praeisse quondam Asiaticis regibus dicunt.

§ 23. Marius Victorinus Afer

(About A.D. 350)

Ad Iustinum Manichaeum (col. 1003, ed. Migne): Iam uidistine ergo quot Manis, Zoradis, aut Buddas haec docendo deceperint?

§ 24. Hieronymus

(A.D. 331–420)

Epist. 132 (tom. i. col. 1153, ed. Migne): In Hispania Agape Elpidium, mulier uirum, caecum caeca duxit in foueam, successoremque qui Priscillianum habuit, Zoroastris magi studiosissimum, et ex mago episcopum, cui iuncta Galla non gente sed nomine, germanam huc illucque currentem alterius et uicinae haereseos reliquit haeredem.

§ 25. Iohannes Chrustostomos

(A.D. 347–407)

Lib. de S. Babyla contra Iulianum et Gentiles (tom. ii. col. 536, ed. Migne): *εἰπὲ γάρ μοι, διὰ τί τὸν Ζωροάστρην ἐκεῖνον καὶ τὸν Ζάμολξιν οὐδὲ ἐξ ὀνόματος ἴσασιν οἱ πολλοί, μᾶλλον δὲ οὐδέ τινες πλὴν ὀλίγων τινῶν; ἆρ' οὐχ ὅτι πλάσματα ἦν τὰ περὶ ἐκείνων λεγόμενα ἅπαντα; καίτοι γε κἀκεῖνοι καὶ οἱ τὰ ἐκείνων συνθέντες δεινοὶ γενέσθαι λέγονται, οἱ μὲν γοητείαν εὑρεῖν καὶ ἐργάσασθαι, οἱ δὲ συσκιάσαι ψεῦδος τῇ τῶν λόγων πιθανότητι. ἀλλὰ πάντα μάτην γίνεται καὶ εἰκῇ, ὅταν ἡ τῶν λεγομένων ὑπόθεσις σαθρὰ καί ψευδὴς οὖσα τύχῃ, ὥσπερ οὖν, ὅταν ἰσχυρὰ καὶ ἀληθής, ἅπαντα πάλιν μάτην γίνεται καὶ εἰκῇ τὰ πρὸς ἀνατροπὴν ἐπινοούμενα παρὰ τῶν ἐχθρῶν· οὐδεμίας γὰρ δεῖται βοηθείας ἡ τῆς ἀληθείας ἴσχυς.*

§ 19. C. Iul. Solinus Polyhistor

(A.D. Third or Fourth Century)

I. Nascentium uox prima uagitus est: laetitiae enim sensus differtur in quadrigesimum diem. itaque unum nouimus eadem hora risisse, qua erat natus, scilicet Zoroastrem, mox optimarum artium peritissimum.

§ 20. Basilios Megas

(A.D. 329–379)

Epist. CCLVIII. (tom. iv. col. 953, ed. Migne): τὰς δὲ ἐκ τοῦ Ἀβραὰμ γεναλογίας οὐδεὶς ἡμῖν μέχρι τοῦ παρόντος τῶν μάγων ἐμυθολόγησεν· ἀλλὰ Ζαρουάν τινα ἑαυτοῖς ἀρχηγὸν τοῦ γένους ἐπιφημίζουσι.

§ 21. Epiphanios of Constantia

(A.D. 298–403)

Adv. Haereses, Lib. I. Tom. I. 6 (tom. i. col. 185 seq., ed. Migne): Νεβρὼθ γὰρ βασιλεύει υἱὸς τοῦ Χοῦς τοῦ Αἰθίοπος, ἐξ οὗ Ἀσσοὺρ γεγέννηται. τούτου ἡ βασιλεία ἐν Ὀρὲχ γεγέννηται, καὶ ἐν Ἀρφὰλ, καὶ Χαλάννῃ. κτίζει δὲ καὶ τὴν Θειρὰς καὶ τὴν Θόβελ καὶ Λόβον ἐν τῇ Ἀσσυρίων χώρᾳ. τοῦτόν φασι παῖδες Ἑλλήνων εἶναι τὸν Ζωροάστρην, ὃς πρόσω χωρήσας ἐπὶ τὰ ἀνατολικὰ μέρη οἰκιστὴς γίνεται Βάκτρων.[1] ἐντεῦθεν τὰ κατὰ τὴν γῆν παράνομα διανενέμηται. ἐφευρέτης γὰρ οὗτος γεγένηται κακῆς διδαχῆς ἀστρολογίας καὶ μαγείας, ὥς τινές φασι περὶ τούτου τοῦ Ζωροάστρου. πλὴν ὡς ἡ ἀκρίβεια περιέχει τοῦ Νεβρὼθ τοῦ γίγαντος οὗτος ἦν ὁ χρόνος. οὐ πολὺ δὲ ἀλλήλων τῷ χρόνῳ διεστήκασιν ἄμφω, ὅ τε Νεβρὼθ καὶ ὁ Ζωροάστρης.

§ 22. Ammianus Marcellinus

(About 330–400)

XXIII. 6, 32–34: magiam opinionum insignium auctor amplissimus Plato machagistiam esse uerbo mystico docet, diuinorum incoruptissimum cultum, cuius scientiae saeculis priscis multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres, deinde Hystaspes rex prudentissimus Darei pater. qui cum superioris Indiae secreta fidentius penetraret, ad nemorosam quandam uenerat solitudinem,

[1] The same statement is later repeated by Prokopios of Gaza, see below, § 33.

δι' ἄντρων καὶ σπηλαίων εἴτ' οὖν αὐτοφυῶν εἴτε χειροποιήτων τὰς τελετὰς ἀποδιδόναι.[1]

De Vita Plotini § 16: γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον, οἳ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκώμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ συγγράμματα πλεῖστα κεκτημένοι, ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσου καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος. ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἐλέγχους ποιούμενος ἐν ταῖς συνουσίαις, γράψας δὲ καὶ βιβλίον, ὅπερ πρὸς τοὺς γνωστικοὺς ἐπεγράψαμεν, ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν καταλέλοιπεν. Ἀμέλιος δὲ ἄχρι τεσσαράκοντα βιβλίων προκεχώρηκε πρὸς τὸ Ζωστριανοῦ βιβλίον ἀντιγράφων. Πορφύριος δὲ ἐγὼ πρὸς τὸ Ζωροάστρου συχνοὺς πεποίημαι ἐλέγχους, ὅπως νόθον τε καὶ νέον τὸ βιβλίον παραδεικνύς, πεπλασμένον τε ὑπὸ τῶν τὴν αἵρεσιν συστησαμένων εἰς δόξαν τοῦ εἶναι τοῦ παλαιοῦ Ζωροάστρου τὰ δόγματα, ἃ αὐτοὶ εἵλοντο πρεσβεύειν.

§ 18. Eusebios

(About A.D. 264–340)

This passage is usually assigned to Philo Byblius (flor. circ. A.D. 125), Fragm. 9, apud Euseb. Praep. Evang. I. 10 (tom. iii. col. 88, ed. Migne): καὶ Ζωροάστρης δὲ ὁ μάγος ἐν τῇ ἱερᾷ συναγωγῇ τῶν Περσικῶν φησι κατὰ λέξιν· Ὁ δὲ θεός ἐστι κεφαλὴν ἔχων ἱέρακος. οὗτός ἐστιν ὁ πρῶτος ἄφθαρτος, ἀΐδιος, ἀγέννητος, ἀμερής, ἀνομοιότατος, ἡνίοχος παντὸς καλοῦ, ἀδωροδόκητος, ἀγαθῶν ἀγαθώτατος, φρονίμων φρονιμώτατος· ἐστὶ δὲ καὶ πατὴρ εὐνομίας καὶ δικαιοσύνης, αὐτοδίδακτος, φυσικός, καὶ τέλειος, καὶ σοφός, καὶ ἱεροῦ φυσικοῦ μόνος εὑρετής. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ Ὀστάνης φησὶ περὶ αὐτοῦ ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ Ὀκτατεύχῳ.

Ibid. X. 9, 10 (col. 805 seq., ed. Migne): οὗ Νίνος ἐπώνυμος πόλις, ἡ Νινευὶ παρ' Ἑβραίοις ὠνόμασται, καθ' ὃν Ζωροάστρης ὁ μάγος Βακτρίων ἐβασίλευσε. Νίνου δὲ γυνὴ καὶ διάδοχος τῆς βασιλείας Σεμίραμις· ὥστ' εἶναι τὸν Ἀβραὰμ κατὰ τούτους.

Eusebius Chron. II. 35, ed. Aucher (to year 9 of Abraham): Zoroastres magus rex Bactrianorum clarus habetur: aduersum quem Ninus dimicauit.

[1] Thus Nietzsche in his 'Also sprach Zarathustra' makes the Sage dwell in a cave, with a serpent and an eagle as his faithful companions.

βυτέρους εἶναι τῶν Αἰγυπτίων· καὶ δύο κατ' αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα, καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὡρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος. φησὶ δὲ τοῦτο καὶ Ἕρμιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Μάγων καὶ Εὔδοξος ἐν τῇ Περιόδῳ καὶ Θεόπομπος ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν, ὃς καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους, καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμένειν. ταῦτα δὲ καὶ Εὔδημος ὁ Ῥόδιος ἱστορεῖ. Ἑκαταῖος δὲ καὶ γενητοὺς τοὺς θεοὺς εἶναι κατ' αὐτούς. Κλέαρχος δὲ ὁ Σολεὺς ἐν τῷ περὶ παιδείας καὶ τοὺς Γυμνοσοφιστὰς ἀπογόνους εἶναι τῶν Μάγων φησίν· ἔνιοι δὲ καὶ τοὺς Ἰουδαίους ἐκ τούτων εἶναι.

§ 16. Arnobius

(Wrote about A.D. 295)

Adv. Gentes I. 5 (col. 727 f., ed. Migne): ut inter Assyrios et Bactrianos, Nino quondam Zoroastreque ductoribus, non tantum ferro dimicaretur et uiribus, uerum etiam Magicis et Chaldaeorum ex reconditis disciplinis, inuidia nostra haec fuit?

Ibid. I. 52 (col. 788 ff.): Age nunc, ueniat quis super igneam zonam, magus interiore ab orbe Zoroastres, Hermippo ut assentiamur auctori. Bactrianus et ille conueniat, cuius Ctesias res gestas historiarum exponit in primo, Armenius Hosthanis[1] nepos, etc.

§ 17. Porphurios

(A.D. 233 to about A.D. 304)

Vit. Pythagorae 12: ἔν τε Ἀραβίᾳ τῷ βασιλεῖ συνῆν [ὁ Πυθαγόρας] ἔν τε Βαβυλῶνι τοῖς τ' ἄλλοις Χαλδαίοις συνεγένετο καὶ πρὸς Ζάβρατον ἀφίκετο, παρ' οὗ καὶ ἀκαθάρθη τὰ τοῦ προτέρου βίου λύματα καὶ ἐδιδάχθη ἀφ' οὗ ἁγνεύειν προσήκει τοῖς σπουδαίοις, τόν τε περὶ φύσεως λόγον ἤκουσε καὶ τίνες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί. ἐκ γὰρ τῆς περὶ ταῦτα τὰ ἔθνη πλάνης ὁ Πυθαγόρας τὸ πλεῖστον τῆς σοφίας ἐνεπορεύσατο.

De antro nympharum 6: οὕτω καὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγοῦντες τελοῦσι τὸν μύστην, ἐπονομάσαντες σπήλαιον τόπον· πρῶτα μὲν ὡς φησιν Εὔβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφυὲς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτῷ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε, τῶν δὲ ἐντὸς κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβολα φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων· μετὰ δὲ τοῦτον Ζωροάστρην κρατήσαντος καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις

[1] MSS. Zostriani, cf. Windischmann, *Zor. Stud.* 289.

κοῦφον, ταχύ· τοῦ δὲ σκότους ψυχρόν, ὑγρόν, βαρύ, βραδύ. ἐκ δὲ τούτων πάντα τὸν κόσμον συνεστάναι, ἐκ θηλείας καὶ ἄρρενος· εἶναι δὲ τὸν κόσμον φύσιν κατὰ μουσικὴν ἁρμονίαν, διὸ καὶ τὸν ἥλιον ποιεῖσθαι τὴν περίοδον ἐναρμόνιον. περὶ δὲ τῶν ἐκ γῆς καὶ κόσμου γινομένων τάδε φασὶ λέγειν τὸν Ζαράταν· δύο δαίμονας εἶναι, τὸν μὲν οὐράνιον, τὸν δὲ χθόνιον· καὶ τὸν μὲν χθόνιον ἀνιέναι τὴν γένεσιν ἐκ τῆς γῆς, εἶναι δὲ ὕδωρ· τὸν δὲ οὐράνιον πῦρ μετέχον τοῦ ἀέρος, θερμὸν τοῦ ψυχροῦ. διὸ καὶ τούτων οὐδὲν ἀναιρεῖν οὐδὲ μιαίνειν φησὶ τὴν ψυχήν· ἔστι γὰρ ταῦτα οὐσία τῶν πάντων. κυάμους δὲ λέγεται παραγγέλλειν μὴ ἐσθίειν, αἰτίᾳ τοῦ τὸν Ζαράτην εἰρηκέναι κατὰ τὴν ἀρχὴν καὶ σύγκρισιν τῶν πάντων συνισταμένης τῆς γῆς ἔτι καὶ συνσεσημμένης γενέσθαι τὸν κύαμον. τούτου δὲ τεκμήριόν φησιν, εἴ τις καταμασησάμενος λεῖον τὸν κύαμον καταθείη πρὸς ἥλιον χρόνον τινά — τοῦτο γὰρ εὐθέως ἀντιλήψεται — προσφέρειν ἀνθρωπίνου γόνου ὀδμήν. σαφέστερον δὲ εἶναι καὶ ἕτερον παράδειγμα λέγει, εἰ ἀνθοῦντος τοῦ κυάμου λαβόντες τὸν κύαμον καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ καὶ καταθέντες εἰς χύτραν ταύτην τε καταχρίσαντες εἰς γῆν κατορύξαιμεν καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας ἀνακαλύψαιμεν, ἴδοιμεν ⟨ἂν⟩ αὐτὸ εἶδος ἔχον τὸ μὲν πρῶτον ὡς αἰσχύνην γυναικός, μετὰ δὲ ταῦτα κατανοούμενον παιδίου κεφαλὴν συμπεφυκυῖαν.

Ibid. V. (auct. inc.) Migne, vi. col. 3170: δύναμις δεξιὰ ἐξουσιάζει καρπῶν· τοῦτον ἡ ἀγνωσία ἐκάλησε Μῆνα, οὗ κατ' εἰκόνα ἐγένοντο Βουμέγας, Ὀστάνης, Ἑρμῆς τρισμέγιστος, Κουρίτης, Πετόσιρις, Ζωδάριον, Βηρωσός, Ἀστράμψουχος, Ζωρόαστρις.

Ibid. VI. (col. 3228, Migne): καὶ Ζαράτας ὁ Πυθαγόρου διδάσκαλος ἐκάλει τὸ μὲν ἓν πατέρα, τὸ δὲ δύο μητέρα.

§ 15. Diogenes Laertios

(Flourished about A.D. 210)

Procem. 2 (ed. Cobet, Paris, 1862): ἀπὸ δὲ τῶν Μάγων, ὧν ἄρξαι Ζωροάστρην τὸν Πέρσην, Ἑρμόδωρος μὲν ὁ Πλατωνικὸς ἐν τῷ περὶ μαθημάτων φησὶ εἰς τὴν Τροίας ἅλωσιν ἔτη γεγονέναι πεντακισχίλια·[1] Ξάνθος δὲ ὁ Λυδὸς εἰς τὴν Ξέρξου διάβασιν ἀπὸ τοῦ Ζωροάστρου ἑξακισχίλιά φησι, καὶ μετ' αὐτὸν γεγονέναι πολλούς τινας Μάγους κατὰ διαδοχήν, Ὀστάνας καὶ Ἀστραμψύχους καὶ Γωβρύας καὶ Παζάτας, μέχρι τῆς τῶν Περσῶν ὑπ' Ἀλεξάνδρου καταλύσεως.

Ibid. 6: τὴν δὲ γοητικὴν μαγείαν οὐκ ἔγνωσαν [sc. οἱ Μάγοι], φησὶν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ καὶ Δείνων ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν ἱστοριῶν· ὃς καὶ μεθερμηνευόμενόν φησι τὸν Ζωροάστρην ἀστροθύτην εἶναι· φησὶ δὲ τοῦτο καὶ ὁ Ἑρμόδωρος. Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας καὶ πρεσ-

[1] Two MSS., ἑξακισχίλια.

B

§ 13. Titus Flavius Clemens Alexandrinus

(Died between A.D. 211–218)

Stromata I. (tom. i. col. 773, ed. Migne): ἐπῆλθε γὰρ [sc. ὁ Δημόκριτος[1]] Βαβυλῶνά τε καὶ Περσίδα καὶ Αἴγυπτον τοῖς τε μαγικοῖς καὶ τοῖς ἱερεῦσι μαθητεύων. Ζωρωάστρην δὲ τὸν μάγον τὸν Πέρσην ὁ Πυθαγόρας ἐδήλωσεν.[2] βίβλους ἀποκρύφους τἀνδρὸς τοῦδε οἱ τὴν Προδίκου μετιόντες αἵρεσιν αὐχοῦσι κεκτῆσθαι.

Ibid. (tom. i. col. 868, ed. Migne): προγνώσει δὲ καὶ Πυθαγόρας ὁ μέγας προσανεῖχεν ἀεί, Ἄβαρίς τε ὁ Ὑπερβόρεος, καὶ Ἀριστείας ὁ Προκοννήσιος, Ἐπιμενίδης τε ὁ Κρὴς ὅστις εἰς Σπάρτην ἀφίκετο, καὶ Ζωροάστρης ὁ Μῆδος, Ἐμπεδοκλῆς τε ὁ Ἀκραγαντῖνος, καὶ Φορμίων ὁ Λάκων.

Ibid. Strom. V. (tom. ii. col. 156 f., ed. Migne): ὁ δ' αὐτὸς ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς Πολιτείας Ἡρὸς τοῦ Ἀρμενίου,[3] τὸ γένος Παμφύλου, μέμνηται, ὅς ἐστι Ζοροάστρης.[4] αὐτὸς γοῦν ὁ Ζοροάστρης γράφει· Τάδε συνέγραψεν Ζοροάστρης ὁ Ἀρμενίου, τὸ γένος Πάμφυλος. ἐν πολέμῳ τελευτήσας ἐν Ἅιδῃ γενόμενος ἐδάην παρὰ θεῶν. τὸν δὴ Ζοροάστρην τοῦτον ὁ Πλάτων δωδεκαταῖον ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενον ἀναβιῶναι λέγει. τάχα μὲν οὖν τὴν ἀνάστασιν, τάχα δὲ ἐκεῖνα αἰνίσσεται, ὡς διὰ τῶν δώδεκα ζῳδίων ἡ ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς γίνεται εἰς τὴν ἀνάληψιν. αὐτὸς δὲ καὶ εἰς τὴν γένεσίν φησι τὴν αὐτὴν γίγνεσθαι κάθοδον.

§ 14. Origenes

(A.D. 185–254)

Contra Celsum I. (tom. i. col. 689, ed. Migne): ὅρα οὖν εἰ μὴ ἄντικρυς κακουργῶν ἐξέβαλε [sc. ὁ Κέλσος] τοῦ καταλόγου τῶν σοφῶν καὶ Μωυσέα, Λῖνον δὲ καὶ Μουσαῖον καὶ Ὀρφέα καὶ τὸν Φερεκύδην καὶ τὸν Πέρσην Ζωροάστρην καὶ Πυθαγόραν φήσας περὶ τῶνδε διειληφέναι, καὶ ἐς βίβλους κατατεθεῖσθαι τὰ ἑαυτῶν δόγματα, καὶ πεφυλάχθαι αὐτὰ μέχρι δεῦρο.

Contra Haereses I. col. 3025: Διόδωρος δὲ ὁ Ἐρετριεὺς καὶ Ἀριστόξενος ὁ μουσικός φησι πρὸς Ζαράταν τὸν Χαλδαῖον ἐληλυθέναι Πυθαγόραν· τὸν δὲ ἐκθέσθαι αὐτῷ δύο εἶναι ἀπ' ἀρχῆς τοῖς οὖσιν αἴτια, πατέρα καὶ μητέρα· καὶ πατέρα μὲν φῶς, μητέρα δὲ σκότος, τοῦ δὲ φωτὸς μέρη θερμόν, ξηρόν,

1 Cf. Eusebius.

2 Quoted by Cyrill. *adv. Iul.* iii. (tom. i. col. 633, ed. Migne) where, however, ἐζήλωσεν is read (cf. Windischmann, *Zor. Stud.* 263).

3 Vid. Plato, *Repub.* p. 614 B.

4 Ζωρόαστρις in Euseb. *Præp. Evang.* XIII. 13, 30.

astrum colere. hinc enim et nomen post mortem eius Zoroaster, hoc est uiuum sidus, appellatum est ab his, qui post unam generationem graecae linguae loquela fuerant repleti. hoc denique exemplo etiam nunc multi eos qui fulmine obierint, sepulcris honoratos tamquam amicos Dei colunt. hic ergo cum quartadecima generatione coepisset, quintadecima defunctús est, in qua turris aedificata est, et linguae hominum multipliciter diuisae sunt.

29: Inter quos primus, magica nihilominus arte, quasi corusco ad eum delato, rex appellatur quidam Nemrod, quem et ipsum Graeci Ninum uocauerunt; ex cuius nomine Niniue ciuitas uocabulum sumsit. sic ergo diuersae et erraticae superstitiones ab arte magica initium sumpsere.

Et eius, quem supra diximus indignatione daemonis, cui nimis molestus fuerat, conflagrasse, busti cineres tanquam fulminei ignis reliquias colligentes hi, qui erant primitus decepti, deferunt ad Persas, ut ab eis tanquam diuinus e caelo lapsus ignis perpetuis conseruaretur excubiis, atque ut caelestis deus coleretur.

Homilies (also spurious), IX. 4 f. (tom. ii. col. 244, ed. Migne): ἐκ τοῦ γένους τούτου γίνεταί τις κατὰ διαδοχὴν μαγικὰ παρειληφώς, ὀνόματι Νεβρώδ, ὥσπερ γίγας ἐναντία τῷ θεῷ φρονεῖν ἑλόμενος, ὃν οἱ Ἕλληνες Ζωροάστρην προσηγόρευσαν. οὗτος μετὰ τὸν κατακλυσμὸν βασιλείας ὀρεχθεὶς καὶ μέγας ὢν μάγος τοῦ νῦν βασιλεύοντος κακοῦ τὸν ὡροσκοποῦντα κόσμον ἀστέρα πρὸς τὴν ἐξ αὐτοῦ βασιλείας δόσιν μαγικαῖς ἠνάγκαζε τέχναις. ὁ δὲ ἅτε δὴ ἄρχων ὢν καὶ τοῦ βιαζομένου τὴν ἐξουσίαν ἔχων, μετ' ὀργῆς τὸ τῆς βασιλείας προσέχεε πῦρ, ἵνα πρός τε τὸν ὁρκισμὸν εὐγνωμονήσῃ, καὶ τὸν πρώτως ἀναγκάσαντα τιμωρήσηται.

ἐκ ταύτης οὖν τῆς ἐξ οὐρανοῦ χαμαὶ πεσούσης ἀστραπῆς ὁ μάγος ἀναιρεθεὶς Νεβρώδ, ἐκ τοῦ συμβάντος πράγματος Ζωροάστρης μετωνομάσθη, διὰ τὸ τὴν τοῦ ἀστέρος κατ' αὐτοῦ ζῶσαν ἐνεχθῆναι ῥοήν. οἱ δὲ ἀνόητοι τῶν τότε ἀνθρώπων, ὡς διὰ τὴν εἰς θεὸν φιλίαν κεραυνῷ μεταπεμφθεῖσαν τὴν ψυχὴν νομίσαντες, τοῦ σώματος τὸ λείψανον κατορύξαντες, τὸν μὲν τάφον ναῷ ἐτίμησαν ἐν Πέρσαις, ἔνθα ἡ τοῦ πυρὸς καταφορὰ γέγονεν, αὐτὸν δὲ ὡς θεὸν ἐθρήσκευσαν. τούτῳ τῷ ὑποδείγματι καὶ οἱ λοιποὶ ἐκεῖσε τοὺς κεραυνῷ θνήσκοντας ὡς θεοφιλεῖς θάπτοντες ναοῖς τιμῶσιν, καὶ τῶν τεθνεώτων ἰδίων μορφῶν ἱστᾶσιν ἀγάλματα . . .

Πέρσαι πρῶτοι τῆς ἐξ οὐρανοῦ πεσούσης ἀστραπῆς λαβόντες ἄνθρακας τῇ οἰκείᾳ διεφύλαξαν τροφῇ καὶ ὡς θεὸν οὐράνιον προτιμήσαντες τὸ πῦρ, ὡς πρῶτοι προσκυνήσαντες, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πυρὸς πρώτῃ βασιλείᾳ τετίμηνται· μεθ' οὓς Βαβυλώνιοι ἀπὸ τοῦ ἐκεῖ πυρὸς ἄνθρακας κλέψαντες καὶ διασώσαντες εἰς τὰ ἑαυτῶν καὶ προσκυνήσαντες καὶ αὐτοὶ ἀκολούθως ἐβασίλευσαν.

diuini scientem, iam inde a Zoroastre et Oromazo auctoribus suis nobilem, coelitum antistitem? quippe quia inter prima regalia docetur, nec ulli temere inter Persas concessum est magum esse, haud magis quam regnare. idem Plato in alia sermocinatione de Zalmoxi quodam Thraci generis sed eiusdem artis uiro ita scriptum reliquit: θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχήν, ἔφη, ὦ μακάριε, ἐπῳδαῖς τισί. τὰς δὲ ἐπῳδὰς τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλούς. quodsi ita est, cur mihi nosse non liceat uel Zalmoxis bona uerba uel Zoroastris sacerdotia?

Ibid. XXXI. (p. 514): Pythagoram plerique Zoroastris sectatorem similiter magiae peritum arbitrati.

Ibid. cap. XC. (p. 615 f.): Si quamlibet modicum emolumentum probaueritis, ego ille sim Carinondas uel Damigeron, uel is Moses uel Iannes uel Apollonius uel ipse Dardanus uel quicumque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est.

§ 12. Clemens Romanus

(About A.D. 30–100, but probably written later)

Recognitiones, IV. 27–29 (tom. i. col. 1326 f., ed. Migne) (only in Latin transl. of Rufinus; dates about end of A.D. second century. Cf. Schoell, *Histoire Abrégée de la litt. grecque sacrée et ecclésiastique*, Paris, 1832, p. 220 f.; Christ, *Griechische Literaturgeschichte*, 2d éd. p. 732). 27: Ex quibus unus Cham nomine, cuidam ex filiis suis qui Mesraim appellabatur, a quo Aegyptiorum et Babyloniorum et Persarum ducitur genus, male compertam magicae artis tradidit disciplinam; hunc gentes quae tunc erant Zoroastrem appelauerunt, admirantes primum magicae artis auctorem, cuius nomine etiam libri super hoc plurimi habentur. hic ergo astris multum ac frequenter intentus et uolens apud homines uideri deus, uelut scintillas quasdam ex stellis producere et hominibus ostentare coepit, quo rudes atque ignari in stuporem miraculi traherentur, cupiensque augere de se huiusmodi opinionem, saepius ista moliebatur usquequo ab ipso daemone, quem importunius frequentabat igni succensus concremaretur.

28: Sed stulti homines qui tunc erant, cum debuissent utique opinionem, quam de eo conceperant, abicere, quippe quam poenali morte eius uiderant confutatam, in maius eum extollunt. extructo enim sepulcro ad honorem eius, tanquam amicum dei ac fulminis ad caelum uehiculo subleuatum, adorare ausi sunt, et quasi uiuens

ἐπισταμένους θεραπεύειν τὸ δαιμόνιον, οὐχ ὡς Ἕλληνες ἀγνοίᾳ τοῦ ὀνόματος οὕτως ὀνομάζουσιν ἀνθρώπους γόητας.

§ 8. Ailios Theon

(Flourished about A.D. 125 ?)

Progymnasmata, 9: οὐ γὰρ εἰ Τόμυρις ἡ Μασσαγέτις, ἢ Σπαρέδρα ἡ Ἀμώγου τοῦ Σάκων βασιλέως γυνὴ κρείττων ἐστὶ Κύρου, ἢ καὶ ναὶ μὰ Δία Σεμίραμις Ζοροάστρου τοῦ Βακτρίου, ἤδη συγχωρητέον καὶ τὸ θῆλυ τοῦ ἄρρενος εἶναι ἀνδρειότερον, μιᾶς μὲν ἢ δύο γυναικῶν ἀνδρειοτάτων οὐσῶν, ἀρρένων δὲ παμπολλῶν.

§ 9. Lukianos

(Flourished about A.D. 160)

Nekuomanteia, 6: καί μοί ποτε διαγρυπνοῦντι τούτων ἕνεκεν ἔδοξεν ἐς Βαβυλῶνα ἐλθόντα δεηθῆναί τινος τῶν μάγων τῶν Ζωροάστρου μαθητῶν καὶ διαδόχων, ἤκουον δ' αὐτοὺς ἐπῳδαῖς τε καὶ τελεταῖς τισιν ἀνοίγειν τε τοῦ Ἅιδου τὰς πύλας καὶ κατάγειν ὃν ἂν βούλωνται ἀσφαλῶς καὶ ὀπίσω αὖθις ἀναπέμπειν.

§ 10. M. Iunian(i)us Iustinus

(Period of the Antonines ?)

Hist. Philippicae, I. 1. 9–10: Postremum illi bellum cum Zoroastre, rege Bactrianorum, fuit, qui primus dicitur artes magicas inuenisse, et mundi principia siderumque motus diligentissime spectasse. hoc occiso et ipse decessit, relicto impubere adhuc filio Ninya et uxore Semiramide.

§ 11. Apuleius Madaurensis

(Born about A.D. 125)

Florida, II. 15 (vol. ii. p. 59, ed. Hildebrand): Sunt qui Pythagoram aiant eo temporis inter captiuos Cambysae regis, Aegyptum cum adueheretur, doctores habuisse Persarum magos ac praecipue Zoroastreu, omnis diuini arcanum antistitem, posteaque eum a quodam Gillo Crotoniensium principe reciperatum.

De Magia, XXVI. (vol. ii. p. 502 f., ed. Hild.): Auditisne magiam, qui eam temere accusatis, artem esse diis immortalibus acceptam, colendi eos ac uenerandi pergnaram, piam scilicet et

Ibid. IV. 5. 2: καὶ τί ἄν τις Αἰγυπτίους αἰτιῷτο τῆς τοιαύτης ἀλογίας; ὅπου καὶ τοὺς Πυθαγορικοὺς ἱστοροῦσι καὶ ἀλεκτρυόνα λευκὸν σέβεσθαι, καὶ τῶν θαλαττίων μάλιστα τρίγλης καὶ ἀκαλήφης ἀπέχεσθαι· τοὺς δ' ἀπὸ Ζωροάστρου μάγους τιμᾶν μὲν ἐν τοῖς μάλιστα τὸν χερσαῖον ἐχῖνον, ἐχθαίρειν δὲ τοὺς ἐνύδρους μῦς, καὶ τὸν ἀποκτείνοντα πλείστους θεοφιλῆ καὶ μακάριον νομίζειν;

De Animae Procreat in Timaeo, II. 2: καὶ Ζαράτας ὁ Πυθαγόρου διδάσκαλος ταύτην [sc. δυάδα] μὲν ἐκάλει τοῦ ἀριθμοῦ μητέρα, τὸ δὲ ἓν πατέρα· διὸ καὶ βελτίονας εἶναι τῶν ἀριθμῶν, ὅσοι τῇ μονάδι προσεοίκασι.

Ibid. XXVII. 2: . . . ἀνάγκην ἣν εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν· Ἐμπεδοκλῆς δὲ φιλίαν ὁμοῦ καὶ νεῖκος· Ἡράκλειτος δέ, παλίντροπον ἁρμονίην κόσμου, ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου· Παρμενίδης δὲ φῶς καὶ σκότος· Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καὶ ἀπειρίαν· Ζωροάστρης δὲ θεὸν καὶ δαίμονα, τὸν μὲν Ὡρομάσδην καλῶν, τὸν δ' Ἀρειμάνιον.

Advers. Coloten, XIV. 2: ποῦ γὰρ ὢν τῆς ἀοικήτου τὸ βιβλίον ἔγραφες; ἵνα ταῦτα συντιθεὶς τὰ ἐγκλήματα μὴ τοῖς ἐκείνων συντάγμασιν ἐντύχῃς, μηδ' ἀναλάβῃς εἰς χεῖρας Ἀριστοτέλους τὰ περὶ οὐρανοῦ καὶ τὰ περὶ ψυχῆς, Θεοφράστου δὲ τὰ πρὸς τοὺς φυσικούς, Ἡρακλείδου[1] δὲ τὸν Ζωροάστρην, τὸ περὶ τῶν ἐν ᾅδου, τὸ περὶ τῶν φυσικῶς ἀπορουμένων, Δικαιάρχου δὲ τὰ περὶ ψυχῆς, ἐν οἷς πρὸς τὰ κυριώτατα καὶ μέγιστα τῶν φυσικῶν ὑπεναντιούμενοι τῷ Πλάτωνι καὶ μαχόμενοι διατελοῦσι.

§ 7. Dion Chrusostomos

(Born about A.D. 50)

Borysthenica Orat. XXXVI. (vol. ii. p. 60 f., ed. Dindorf): τὸ δὲ ἰσχυρὸν καὶ τέλειον ἅρμα τοῦ Διὸς οὐδεὶς ἄρα ὕμνησεν ἀξίως τῶν τῇδε οὔτε Ὅμηρος οὔτε Ἡσίοδος, ἀλλὰ Ζωροάστρης καὶ μάγων παῖδες ᾄδουσι παρ' ἐκείνου μαθόντες· ὃν Πέρσαι λέγουσιν ἔρωτι σοφίας καὶ δικαιοσύνης ἀποχωρήσαντα τῶν ἄλλων καθ' αὑτὸν ἐν ὄρει τινὶ ζῆν· ἔπειτα ἀφθῆναι τὸ ὄρος πυρὸς ἄνωθεν πολλοῦ κατασκήψαντος συνεχῶς τε κάεσθαι. τὸν οὖν βασιλέα σὺν τοῖς ἐλλογιμωτάτοις Περσῶν ἀφικνεῖσθαι πλησίον, βουλόμενον εὔξασθαι τῷ θεῷ· καὶ τὸν ἄνδρα ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ πυρὸς ἀπαθῆ, φανέντα δὲ αὐτοῖς ἵλεων θαρρεῖν κελεῦσαι καὶ θῦσαι θυσίας τινάς, ὡς ἥκοντος εἰς τὸν τόπον τοῦ θεοῦ. συγγίγνεσθαί τε μετὰ ταῦτα οὐχ ἅπασιν ἀλλὰ τοῖς ἄριστα πρὸς ἀλήθειαν πεφυκόσι καὶ τοῦ θεοῦ συνιέναι δυναμένοις, οὓς Πέρσαι μάγους ἐκάλεσεν,

[1] On Herakleides of Pontos, cf. Müller, *Fragm. Hist. Græc.* ii. 197 ff.; Bähr, in Pauly's *Real-Encyclopädie*, iii. 1142–1144.

Ibid. 55: Zoroastres crinibus mulierum similiorem bostrychiten uocat.

Ibid. 57: Daphniam Zoroastres morbis comitialibus demonstrat.

Ibid. 58: Exebenum Zoroastres speciosam et candidam tradit, qua aurifices aurum poliunt.

§ 6. Ploutarchos

(About A.D. 46 to about A.D. 120)

Vit. Numae, IV.: ἆρα οὖν ἄξιόν ἐστι, ταῦτα συγχωροῦντας ἐπὶ τούτων ἀπιστεῖν, εἰ Ζαλεύκῳ καὶ Μίνῳ καὶ Ζωροάστρῃ καὶ Νομᾷ καὶ Λυκούργῳ, βασιλείας κυβερνῶσι καὶ πολιτείας διακοσμοῦσιν, εἰς τὸ αὐτὸ ἐφοίτα τὸ δαιμόνιον;

De Isid. et Osir. XLVI.: καὶ δοκεῖ τοῦτο τοῖς πλείστοις καὶ σοφωτάτοις. νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο, καθάπερ ἀντιτέχνους· τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν. οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνονα, θεόν, τὸν δὲ ἕτερον, δαίμονα καλοῦσιν· ὥσπερ Ζωρόαστρις ὁ μάγος, ὃν πεντακισχιλίοις ἔτεσι τῶν Τρωικῶν γεγονέναι πρεσβύτερον ἱστοροῦσιν. οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὡρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον· καὶ προσαπεφαίνετο, τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι. διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσι· ἐδίδαξε τῷ μὲν εὐκταῖα θύειν καὶ χαριστήρια, τῷ δ' ἀποτρόπαια καὶ σκυθρωπά. πόαν γάρ τινα κόπτοντες Ὄμωμι καλουμένην ἐν ὅλμῳ, τὸν ᾅδην ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον· εἶτα μίξαντες αἵματι λύκου σφαγέντος, εἰς τόπον ἀνήλιον ἐκφέρουσι καὶ ῥίπτουσι. καὶ γὰρ τῶν φυτῶν νομίζουσι τὰ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ, τὰ δὲ τοῦ κακοῦ δαίμονος εἶναι· καὶ τῶν ζῴων, ὥσπερ κύνας καὶ ὄρνιθας καὶ χερσαίους ἐχίνους, τοῦ ἀγαθοῦ· τοῦ δὲ φαύλου, τοὺς ἐνύδρους εἶναι· διὸ καὶ τὸν κτείναντα πλείστους εὐδαιμονίζουσιν.

De defectu Oraculorum, X.: ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, καὶ τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταὐτὸ καὶ συνάπτον ἐξευρόντες· εἴτε μάγων τῶν περὶ Ζωροάστρην ὁ λόγος οὗτός ἐστιν, εἴτε Θρᾴκιος ἀπ' Ὀρφέως, εἴτ' Αἰγύπτιος, ἢ Φρύγιος, ὡς τεκμαιρόμεθα ταῖς ἑκατέρωθι τελεταῖς ἀναμεμιγμένα πολλὰ θνητὰ καὶ πένθιμα τῶν ὀργιαζομένων καὶ δρωμένων ἱερῶν ὁρῶντες.

Quaest. Conviv. IV. 1. 1: οὐ γὰρ ἐμεμνήμην, εἶπεν ὁ Φίλων ὅτι Σωσάστρον ἡμῖν ὑποτρέφει ὁ Φιλῖνος, ὅν φασι μήτε ποτῷ χρησάμενον ἄλλῳ μήτ' ἐδέσματι πλὴν ἢ γάλακτος διαβιῶσαι πάντα τὸν βίον.

ἐπίκλην Πολυίστωρ ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων Ἀσσυρίῳ τὸ γένος ὄντι τῷ Ζάρᾳ φοιτῆσαι τὸν Πυθαγόραν.

See also under Georgios Sunkellos, § **41**.

§ 5. C. Plinius Secundus

(A.D. 23–79)

Nat. Hist. VII. 15: Risisse eodem die quo genitus esset unum hominem accepimus Zoroastrem. eidem cerebrum ita palpitasse, ut impositam repelleret manum futurae praesagio scientiae.

XI. 97: Tradunt Zoroastrem in desertis caseo uixisse, ita temperato ut uetustatem non sentiret.

XVIII. 55: Adiecit iis Accius in Praxidico ut sereretur, cum luna esset in Ariete, Geminis, Leone, Libra, Aquario. Zoroastres sole duodecim partes Scorpionis transgresso, cum luna esset in Tauro.

XXX. 2. 1: Sine dubio illic orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores conuenit. sed unus hic fuerit, an postea et alius non satis constat. Eudoxus, qui inter sapientiae sectas clarissimam utililissimamque eam intelligi uoluit, Zoroastrem hunc sex millibus annorum ante Platonis mortem fuisse prodidit. sic et Aristoteles. Hermippus qui de tota ea arte diligentissime scripsit et uicies centum millia uersuum a Zoroastre condita, indicibus quoque uoluminum eius positis explanauit, praeceptorem, a quo institutum diceret, tradidit Azonacem ipsum uero quinque millibus annorum ante Troianum bellum fuisse. mirum hoc in primis durasse memoriam artemque tam longo aeuo, commentariis non intercedentibus, praeterea nec claris nec continuis successionibus custoditam. quotus enim quisque auditu saltem cognitos habet, qui soli cognominantur, Apusorum et Zaratum Medos, Babyloniosque Marmarum et Arabantiphocum, aut Assyrium Tarmoendam, quorum nulla extant monumenta? . . . primus quod extet, ut equidem inuenio, commentatus de ea Osthanes, Xerxem regem Persarum bello, quod is Graeciae intulit, comitatus; ac uelut semina artis portentosae sparsisse, obiter infecto, quacumque commeauerat, mundo. diligentiores paulo ante hunc ponunt Zoroastrem alium Proconnesium. . . . est et alia Magices factio, a Mose et Iamne et Iotape Iudeis pendens, sed multis millibus annorum post Zoroastrem.

XXXVII. 49: Celebrant et astroitem, mirasque laudes eius in magicis artibus Zoroastrem cecinisse, qui circa eas diligentes sunt, produnt.

ἀπαντήσας περὶ τὰς εἰσβολάς, εἴασε μέρος τῆς τοῦ Νίνου στρατιᾶς εἰσβαλεῖν. ἐπεὶ δ' ἔδοξεν ἱκανὸν ἀποβεβηκέναι τῶν πολεμίων πλῆθος εἰς τὸ πεδίον, ἐξέταξε τὴν ἰδίαν δύναμιν. γενομένης δὲ μάχης ἰσχυρᾶς οἱ Βακτριανοὶ τοὺς Ἀσσυρίους τρεψάμενοι καὶ τὸν διωγμὸν μέχρι τῶν ὑπερκειμένων ὀρῶν ποιησάμενοι, διέφθειραν τῶν πολεμίων εἰς δέκα μυριάδας. μετὰ δὲ ταῦτα πάσης τῆς δυνάμεως εἰσβαλούσης κρατούμενοι τοῖς πλήθεσι, κατὰ πόλεις ἀπεχώρησαν, ἕκαστοι ταῖς ἰδίαις πατρίσι βοηθήσοντες. τὰς μὲν οὖν ἄλλας ὁ Νίνος ἐχειρώσατο ῥᾳδίως, τὰ δὲ Βάκτρα διά τε τὴν ὀχυρότητα καὶ τὰς ἐν αὐτῇ παρασκευὰς ἠδύνατει κατὰ κράτος ἑλεῖν. πολυχρόνου[1] δὲ τῆς πολιορκίας γενομένης ὁ τῆς Σεμιράμιδος ἀνὴρ ἐρωτικῶς ἔχων πρὸς τὴν γυναῖκα καὶ συστρατευόμενος τῷ βασιλεῖ, μετεπέμψατο τὴν ἄνθρωπον. ἡ δὲ συνέσει καὶ τόλμῃ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς πρὸς ἐπιφάνειαν συντείνουσι κεχορηγημένη, καιρὸν ἔλαβεν ἐπιδείξασθαι τὴν ἰδίαν ἀρετήν. πρῶτον μὲν οὖν πολλῶν ἡμερῶν ὁδὸν μέλλουσα διαπορεύεσθαι στολὴν ἐπαγματεύσατο, δι' ἧς οὐκ ἦν διαγνῶναι τὸν περιβεβλημένον πότερον ἀνήρ ἐστιν ἢ γυνή. αὕτη δ' ἦν εὔχρηστος αὐτῇ πρός τε τὰς ἐν τοῖς καύμασιν ὁδοιπορίας, εἰς τὸ διατηρῆσαι τὸν τοῦ σώματος χρῶτα, καὶ πρὸς τὰς ἐν τῷ πράττειν ὃ βούλοιτο χρείας, εὐκίνητος οὖσα καὶ νεανική. καὶ τὸ σύνολον τοσαύτη τις ἐπῆν αὐτῇ χάρις ὥσθ' ὕστερον Μήδους ἡγησαμένους τῆς Ἀσίας, φορεῖν τὴν Σεμιράμιδος στολήν, καὶ μετὰ ταῦθ' ὁμοίως Πέρσας. παραγενομένη δ' εἰς τὴν Βακτριανήν, καὶ κατασκεψαμένη τὰ περὶ τὴν πολιορκίαν, ἑώρα κατὰ μὲν τὰ πεδία καὶ τοὺς εὐεφόδους τῶν τόπων προσβολὰς γινομένας, πρὸς δὲ τὴν ἀκρόπολιν οὐδένα προσιόντα, διὰ τὴν ὀχυρότητα· καὶ τοὺς ἔνδον ἀπολελοιπότας τὰς ἐνταυθοῖ[2] φυλακάς, καὶ παρεπιβοηθοῦντας τοῖς ἐπὶ τῶν κάτω τειχῶν κινδυνεύουσι. διόπερ παραλαβοῦσα τῶν στρατιωτῶν τοὺς πετροβατεῖν εἰωθότας, καὶ μετὰ τούτων διά τινος χαλεπῆς φάραγγος προσαναβᾶσα, κατελάβετο μέρος τῆς ἀκροπόλεως, καὶ τοῖς πολιορκοῦσι τὸ κατὰ τὸ πεδίον τεῖχος ἐσήμηνεν. οἱ δ' ἔνδον ἐπὶ τῇ καταλήψει τῆς ἄκρας καταπλαγέντες, ἐξέλιπον τὰ τείχη, καὶ τῆς σωτηρίας ἀπέγνωσαν.

§ 4. Kornelios Alexander Poluhistor, quoted by Other Writers

(B.C. First Century)

Fragmm. 138–139, apud Clem. Alex. Strom. I. 15 (tom. i. col. 776, ed. Migne) et Cyrill. adv. Iul. IV. p. 133 (tom. ix. col. 705, ed. Migne): Ἀλέξανδρος δὲ ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων Ναζαράτῳ τῷ Ἀσσυρίῳ μαθητεῦσαι ἱστορεῖ τὸν Πυθαγόραν (Ἰεζεκιὴλ τοῦτον ἡγοῦνταί τινες, οὐκ ἔστι δὲ ὡς ἔπειτα δηλωθήσεται), ἀκηκοέναι τε πρὸς τούτοις Γαλατῶν καὶ Βραχμάνων τὸν Πυθαγόραν βούλεται. ἱστορεῖ γοῦν Ἀλέξανδρος ὁ

[1] Müller, πολυχρονίου.

[2] Müller, ἐνταῦθα.

§ 2. Xanthos (B.C. Fifth Century), quoted by Nikolaos of Damascus (B.C. First Century)

This entire passage is in Nikolaos of Damascus (B.C. first century) (Müller, *FGH.* iii. 409). Xanthos wrote B.C. 465–425 (cf. Christ, *Griech. Literaturgesch.*[2] 278; Bergk, op. cit. 240) (in Müller's *Fragm. Hist. Græc.* i. pp. 36–44).

Fragm. 19 (Müller, p. 42): Κροίσῳ μὲν οὖν ταχὺ στέγασμα πορφυροῦν ὑπερέτεινον· τοῖς δὲ ἀνθρώποις τὰ μὲν ὑπὸ ζόφου καὶ λαίλαπος ταραττομένοις, τὰ δὲ ὑπὸ τῶν ἀστραπῶν, καταπατουμένοις ὑπὸ τῶν ἵππων τραχυνομένων πρὸς τὸν ψόφον τῶν βροντῶν, δείματα δαιμόνια ἐνέπιπτεν, καὶ οἵ τε τῆς Σιβύλλης χρησμοὶ καὶ τὰ Ζωροάστρου λόγια εἰσῄει. Κροῖσον μὲν οὖν ἐβόων ἔτι μᾶλλον ἢ πάλαι σώζειν· αὐτοὶ δὲ καταπίπτοντες εἰς γῆν προσεκύνουν, εὐμένειαν παρὰ τοῦ θεοῦ αἰτούμενοι. φασὶ δέ τινες Θαλῆν προειδόμενον ἔκ τινων σημείων ὄμβρον γενησόμενον καὶ ἀναμένειν τὴν ὥραν ἐκείνην. τόν γε μὴν Ζωροάστρην Πέρσαι ἀπ' ἐκείνου διεῖπαν, μήτε νεκροὺς καίειν, μήτ' ἄλλως μιαίνειν πῦρ, καὶ πάλαι τοῦτο καθεστὼς τὸ νόμιμον τότε βεβαιωσάμενοι.

See also Xanthos cited below under Diogenes Laertios, § 15.

§ 3. Diodoros Sikelos

(Wrote in the Reign of Augustus)

Lib. I. 94. 2: καὶ παρ' ἑτέροις δὲ πλείοσιν ἔθνεσι παραδέδοται τοῦτο τὸ γένος τῆς ἐπινοίας ὑπάρξαι καὶ πολλῶν ἀγαθῶν αἴτιον γενέσθαι τοῖς πεισθεῖσι· παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Ἀριανοῖς Ζαθραύστην ἱστοροῦσι τὸν ἀγαθὸν δαίμονα προσποιήσασθαι τοὺς νόμους αὐτῷ διδόναι, παρὰ δὲ τοῖς ὀνομαζομένοις Γέταις τοῖς ἀπαθανατίζουσι Ζάλμοξιν ὡσαύτως τὴν κοινὴν Ἑστίαν, παρὰ δὲ τοῖς Ἰουδαίοις Μωυσῆν τὸν Ἰαὼ ἐπικαλούμενον θεόν, κ.τ.λ.

II. 6. 1–2: ὁ δ' οὖν Νίνος μετὰ τοσαύτης δυνάμεως στρατεύσας εἰς τὴν Βακτριανὴν ἠναγκάζετο, δυσεισβόλων[1] τῶν τόπων καὶ στενῶν ὄντων, κατὰ μέρος ἄγειν τὴν δύναμιν. ἡ γὰρ Βακτριανὴ χώρα πολλαῖς καὶ μεγάλαις οἰκουμένη πόλεσι, μίαν μὲν εἶχεν ἐπιφανεστάτην, ἐν ᾗ συνέβαινεν εἶναι καὶ τὰ βασίλεια· αὕτη δ' ἐκαλεῖτο μὲν Βάκτρα, μεγέθει δὲ καὶ τῇ κατὰ τὴν ἀκρόπολιν ὀχυρότητι πολὺ πασῶν διέφερε. βασιλεύων δ' αὐτῆς Ὀξυάρτης[2] κατέγραψεν ἅπαντας τοὺς ἐν ἡλικίᾳ στρατείας ὄντας, οἳ τὸν ἀριθμὸν ἠθροίσθησαν εἰς τετταράκοντα μυριάδας. ἀναλαβὼν οὖν τὴν δύναμιν καὶ τοῖς πολεμίοις

[1] Gilmore, δυσκόλων.

[2] Codd. A, B, D, Ἐξαόρτης; F, ὁ Ξαόρτης; G, M, ὁ Ζαόρτης (Gilmore).

§ 1. Platon

(B.C. 427–347)

Alkibiades Protos, 121 E–122 A (a spurious work, perhaps by Alexamenos of Teos, an elder contemporary of Plato and the first to compose Socratic dialogues. See Bergk, *Griechische Literaturgeschichte*, Berlin, 1887, iv. 469): ἐπειδὰν δὲ ἑπτέτεις γένωνται οἱ παῖδες, ἐπὶ τοὺς ἵππους καὶ ἐπὶ τοὺς τούτων διδασκάλους φοιτῶσι, καὶ ἐπὶ τὰς θήρας ἄρχονται ἰέναι. δὶς ἑπτὰ δὲ γενόμενον ἐτῶν τὸν παῖδα παραλαμβάνουσιν οὓς ἐκεῖνοι βασιλείους παιδαγωγοὺς ὀνομάζουσιν· εἰσὶ δὲ ἐξειλεγμένοι Περσῶν οἱ ἄριστοι δόξαντες ἐν ἡλικίᾳ τέτταρες, ὅ τε σοφώτατος καὶ ὁ δικαιότατος καὶ ὁ σωφρονέστατος καὶ ὁ ἀνδρειότατος. ὧν ὁ μὲν μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὡρομάζου,[1] — ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία, — διδάσκει δὲ καὶ τα βασιλικά· ὁ δὲ δικαιότατος ἀληθεύειν διὰ παντὸς τοῦ βίου, κ.τ.λ.

Scholion on the First Alkibiades: ἑπτέτεις] ἢ διὰ τὸ τὸν λόγον τότε ἄρχεσθαι τελειοῦσθαι, ἢ διὰ τὸ τὸν Ζωροάστρην ζʹ γενόμενον ἐτῶν σιωπῆσαι, εἶτα μετὰ λʹ χρόνους ἐξηγήσασθαι τῷ βασιλεῖ τῆς ὅλης φιλοσοφίας, ἢ ὡς τῷ Μίθρᾳ οἰκεῖον τὸν ζʹ ἀριθμόν, ὃν διαφερόντως οἱ Πέρσαι σέβουσιν.

Ζωροάστρης ἀρχαιότερος ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν εἶναι λέγεται Πλάτωνος· ὃν οἱ μὲν Ἕλληνα, οἱ δὲ τῶν ἐκ τῆς ὑπὲρ τὴν μεγάλην θάλασσαν ἠπείρου ὡρμημένων [παῖδά] φασι, πᾶσάν τε σοφίαν παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος ἐκμαθεῖν, τουτέστιν ἐπιτυχοῦς νοήματος· οὗ δὴ εἰς ἑλληνικὴν φωνὴν μεταφραζόμενον τοὔνομα τὸν ἀστροθύτην δηλοῖ. τιμῆσαί τε αὐτὸν τὴν ἀνακεχωρηκυῖαν διαγωγὴν τῶν πολλῶν, καὶ δὴ τὴν τῶν ἐμψύχων ἀποχήν, συγγράμματά τε διάφορα καταλιπεῖν, ἐξ ὧν καὶ δείκνυσθαι τρία μέρη φιλοσοφίας εἶναι κατ' αὐτόν, φυσικόν, οἰκονομικόν, πολιτικόν.

Scholion to the Republic, X. p. 600 B: Πυθαγόρας Μνησάρχου δακτυλιογλύφου, Τυρρηνός. νεὸς δὲ ὢν ἦλθεν ἐκ Τυρρηνῶν εἰς Σάμον, καὶ διήκουσε Φερεκύδους τοῦ Συρίου, εἶτα Ἑρμοδάμαντος, ἐν Σάμῳ ἀμφοῖν, εἶτα Ἀβάριδος τοῦ Ὑπερβορέου καὶ Ζάρατος τοῦ Μάγου. μεθ' οὓς ὑπὸ Αἰγυπτίων καὶ Χαλδαίων ἐπαιδεύθη.

Anonymi Vita Platonis, ed. Westermann, p. 7 (Paris, 1862): μεμαθηκὼς δὲ [sc. ὁ Πλάτων] ὅτι τὴν ἀρχὴν εἶχον τῆς φιλοσοφίας οἱ Πυθαγόρειοι ἀπὸ Αἰγύπτου, ἦλθεν εἰς Αἴγυπτον, καὶ κατορθώσας ἐκεῖσε τὴν γεωμετρίαν καὶ τὴν ἱερατικὴν ἀνεχώρησεν. εἶτ' ἐλθὼν εἰς Φοινίκην περιέτυχεν ἐκεῖσε Πέρσαις καὶ ἔμαθε παρ' αὐτοῖς τὴν Ζωροάστρου παιδείαν.

[1] Two Parisian MSS. (1811, 1812 — Becker's E, F) read ὡροζάμου.

Orosius (A.D. fifth century, first half), ed. Migne, Patrolog. Lat. tom. 31. See § **27**.

* Ostanes, *cited under* Pliny ; Eusebios.

* Panodoros (fl. A.D. 400) *cited under* Georg. Sunkell.

Petros Sikelos (forgery of twelfth century A.D.? *vide* Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.², München, 1897, p. 78), ed. Migne, Patrolog. Lat. tom. 104.

Petrus Comestor (d. A.D. 1178), ed. Migne, Patrolog. Lat. tom. 198. See § **49**.

* Philon of Byblos (A.D. second century, first half), *cited by* Eusebios.

Photios (c. A.D. 820–891), ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 101–104. See § **44**.

Platon (B.C. 427–348) and Scholia, ed. Baiter, Orelli, Winckelmann, Zürich, 1839. See § **1**.

Plinius Secundus (A.D. first century), ed. de Grandsagne, Paris, 1827–1832. See § **5**.

Ploutarchos (c. A.D. 46–120), Vitæ ed. Döhner, Paris 1857–1862. See § **6**.

Ploutarchos (c. A.D. 46–120), Scripta Moralia ed. Dübner, Paris, 1841–1865. See § **6**.

Poluhistor, see Alexander Poluhistor and Solinus Polyhistor.

Porphurios (A.D. 233–306), de Antro Nymph. ed. Herscher, Paris, 1858. See § **17**.

Porphurios (A.D. 233–306), Vita Protag. et Plotini, ed. Westermann, Paris, 1862. See § **17**.

Prokopios Gazaios (A.D. fifth century, end), ed. Migne Patrolog. Gr. tom. 87. See § **33**.

Prudentius, *see* Aurelius Prudentius.

Scholiasticus Bassus, see Geoponica.

Scholion to Plato, see § **1**.

* Simakos = Symmachos (A.D. fourth century ?), *see under* Agathias, ii. 24.

Solinus Polyhistor, C. Iulius (A.D. third century), ed. Salmasius, Utrecht, 1689. See § **19**.

Suidas (believed to be A.D. tenth century, but date not known), ed. Kuster, Cambridge, 1705. See § **45**.

Sunkellos, *see* Georgios Sunkellos.

Theon Smernaios (temp. Hadriani), in Walz's Rhætores Græci, Stuttg. u. Tübingen, 1832–1836. See § **8**.

Theodoretos Kuraios (d. A.D. 457), ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 80–84. See § **30**.

* Theodoros of Mopsuestia (A.D. sixth century), *cited by* Photios.

Theologoumena Arithmetika, ed. Ast, Leipzig, 1817. See § **48**.

* Theopompos (fl. B.C. 338), *cited by* Diog. Laert. ; Ainaios of Gaza.

Victorinus, see Afer.

Xanthos of Lydia (B.C. fifth century), *cited by* Nikolaos of Damascus ; Diog. Laer.

* Zoroaster, *cited under* Pliny ; Clemen. Strom. ; Origenes ; Eusebios, Præp. Ev. ; Ainaias of Gaza ; Geoponica.

Zoroastrian Logia, so-called, see § **51**.

* Klearchos of Soli (B.C. fourth century), *cited by* Diog. Laert.
* Ktesias (fr. B.C. 398), *cited by* Diodoros Sikelos ; Georg. Sunkell.
Kurillos Alexandrinos (d. A.D. 444), ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 68-77. See § 29.

Logia of Zoroaster, so-called, § **51.**
Lukianos (temp. Antoninorum), ed. Dindorf, Leipzig, 1858. See § **9.**

Magika Logia of Zoroaster, so-called, see § **51.**
Michael Glukas (A.D. twelfth century, first half), ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 158. See § **47.**
Migne edition, Patrologiæ Cursus Completus, Series *Græca*, Paris, 1857-1866.

tomm.	1-2	Clemens Romanus (Bishop of Rome c. A.D. 91).
"	8-9	Clemens Alexandrinos (end of first century A.D.).
"	11-17	Origenes (A.D. 185-254).
"	29-32	Basilios (A.D. 329-379).
"	41-43	Epiphanios (A.D. 320-402).
"	47-64	S. Iohannes Chrusostomos (A.D. 354-407).
"	68-77	Kurillos Alexandrinos (d. A.D. 444).
"	80-84	Theodoretos Kuraios (d. A.D. 457).
"	87	Prokopios Gazaios (end of fifth century A.D.).
"	88	Agathias Scholastikos (c. A.D. 536-582).
"	92	Chronicon Paschale (last date A.D. 627).
"	97	Iohannes Malalas (early part of sixth century A.D.).
"	101-104	Photios (c. 820-c. 891 A.D.).
"	104	Petros Sikelos (forgery of twelfth century A.D.? *vide* Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit.², München, 1897, p. 78).
"	110	Georgios Hamartolos Monachos (wrote c. A.D. 850).
"	121	Georgios Kedrenos (end of eleventh century A.D.).
"	158	Michael Glukas (A.D. twelfth century, first half).

Migne edition, Patrologiæ Cursus Completus, Series *Latina*, Paris, 1878-1879.

tom.	5	Arnobius (c. A.D. 295).
"	8	C. Marius Victorinus Afer (A.D. fourth century, first half).
"	22-30	Hieronymus (A.D. 331-420).
"	31	Orosius (A.D. fifth century, first half).
"	32-47	Augustinus (A.D. 354-430).
"	71	Gregorius Turensis (A.D. 538-593).
"	81-84	Isidorus (c. A.D. 570-636).
"	100-101	Alcuinus (A.D. 735-804).
"	175-177	Hugo de St. Victore (ob. A.D. 1141).
"	198	Petrus Comestor (d. A.D. 1178).

Nikolaos of Damascus (B.C. first century), *cites* Xanthus of Lydia. See § **2.**

Oracles of Zoroaster, see § 51.
Origenes (A.D. 185-254), ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 11-17. See § **14.**

Euchologion, siue Rituale Græcorum, ed. Goarius, Paris, 1647. *See under* Anathemas, § **42**.

* Eudemos of Rhodes (B.C. fourth century), *cited by* Diog. Laert.
* Eudoxos (c. B.C. 366) *cited by* Pliny; Diog. Laert.

Eusebios (c. A.D. 264–340), Chronicon, ed. Aucher, Venice, 1818. See § **18**.

Fragmenta Historicorum Græcorum, rec. Müller, 5 vols. Paris, 1841–1874.

Geoponica siue Cassiani Bassi Scholastica de re rustica Eclogæ (A.D. sixth century), ed. Beckh, Leipzig, 1895. See § **36**.

Georgios Hamartolos (c. A.D. 850), Migne, Patrolog. Gr. tom. 110. See § **43**. *See also under* Chron. Pasch.

* Georgios Kedrenos (c. A.D. 1100), *see under* Chron. Pasch., and also Migne, Patrolog. Gr. tom. 121.

Georgios Sunkelios (A.D. eighth century, last half), ed. Dindorf, Bonn, 1829. See § **41**.

* Gregorios (c. A.D. 329–389), *cited by* Mich. Glukas.

Goarius, ed. Εὐχολόγιον, Paris, 1647. See § **42**.

Gregorius Turensis (A.D. 538–593), ed. Migne, Patrolog. Lat. tom. 71. See § **37**.

Hamartolos, *see* Georgios Hamartolos.

* Hekataios (d. c. B.C. 476), *cited by* Diog. Laert.
* Hellanikos of Lesbos (c. B.C. 496–411), *cited by* Georg. Sunkell.
* Herakleides of Pontos (c. B.C. 360), *cited by* Plutarch, Adv. Colot., cf. also Anathemas and Petros Sikelos.

Herennios or Philo of Byblos, *see under* Eusebios.

* Hermippos (c. B.C. 200), *cited by* Pliny; Diog. Laert.
* Hermodoros Platonikos (B.C. fourth century), *cited by* Pliny; Diog. Laert.
* Herodotos (c. B.C. 484–420), *cited by* Georg. Sunkell.

Hieronymus (A.D. 331–420), ed. Migne, Patrolog. Lat. tom. 22–30. See § **24**.

Hugo de St. Victore (d. A.D. 1141), ed. Migne, Patrolog. Lat. tom. 175–177. See § **46**.

Isidorus (c. A.D. 570–636), ed. Migne, Patrolog. Lat. tom. 81–84. See § **38**.

S. Iohannes Chrusostomos (A.D. 354–407), ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 47–64. See § **25**.

Iohannes Ludos (born c. A.D. 490), ed. Bekker, Bonn, 1827. See § **32**.

* Iohannes Malalas (A.D. sixth century, first part), *see under* Chron. Pasch. and also Migne, Patrolog. Gr. tom. 97.

Iustinus (temp. Anton. ?), ed. in usum Delphini, London, 1822. See § **10**.

Iulius Solinus, *see* Solinus.

Kassianos Bassos, *see* Geoponica.

Kedrenos, *see* Georgios Kedrenos.

* Kelsos (A.D. second century), *cited by* Origen, Contr. Cels. i.
* Kephalion (A.D. second century), *cited by* Georg. Sunkell.

Agathias Scholiastikos (c. A.D. 536-582), ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 88. See § **35**.

Ailios Theon, see Theon.

Ainaias of Gaza (fl. A.D. 487), ed. Barthius, Leipzig, 1655. See § **34**.

Alcuinus (A.D. 735–804), ed. Migne, Patrolog. Lat. tom. 100–101. See § **40**.

Alexander Poluhistor (B.C. first century), see § **4**, also *cited under* Georgios Sunkellos, § **41**.

Ammianus Marcellinus (c. A.D. 330–400), ed. Gardthausen, Leipzig, 1874. See § **22**.

Anathemas against Manichæans, see § **42**.

Anonymi Vita Platonis, ed. Westermann, Paris, 1862 (same vol. as Diog. Laert.). *See under* Plato. § **1**.

Apuleius Madaurensis (temp. Antonini Pii), ed. Hildebrand, Leipzig, 1842. See § **11**.

* Aristotle (B.C. 384–322), *cited under* Pliny; Diog. Laert.

* Aristoxenos (fl. B.C. 318), *cited under* Origen, Contr. Hær. i.

Arnobius (c. A.D. 295), ed. Migne, Patrolog. Lat. tom. 5. See § **16**.

* Athenokles (date unknown), *cited under* Agathias.

Augustinus (A.D. 354–430), ed. Migne, Patrolog. Lat. tom. 32–47. See § **28**.

Aurelius Prudentius (A.D. 348–c. 410), ed. in usum Delphini, London, 1824. See § **26**.

Basilios (A.D. 329–379), ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 29–32. See § **20**.

* Berosos (c. B.C. 250), *cited by* Agathias.

Cedrenus, see Georgios Kedrenos.

Chaldæan Oracles or Zoroastrian Logia, see § **51**.

Chronicon Paschale (A.D. 627, last date), ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 92. See § **39**.

Claudianus Mamertus (A.D. fifth century, second half), ed. Engelbrecht, Vienna, 1885. See § **31**.

Clemens Alexandrinus (A.D. first century, end), ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 8–9. See § **13**.

Clemens Romanus (Bishop of Rome, c. A.D. 91, but probably the works ascribed to him to be assigned later), ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 1–2. See § **12**.

Cornelius Alexander Poluhistor, see Poluhistor.

Cotelerius, ed. SS. Patrum, qui temp. apost. floruerunt Opera, Paris, 1672. See § **42**.

Cyrillus Alexandrinus (d. A.D. 444), ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 68-77. See § **29**.

* Deinon (date unknown), *cited under* Diogenes Laertius.

Diodoros Sikelos (temp. Augusti), ed. Müller, Paris, 1857. See § **3**.

* Diodoros of Eretria (temp. Augusti), *cited by* Origen, Contr. Hær. i.

Diogenes Laertios (flr. c. A.D. 210), ed. Cobet, Paris, 1862. See § **15**.

Dion Chrusostomos (born c. A.D. 50), ed. Dindorf, Leipzig, 1857. See § **7**.

Epiphanios (A.D. 320–402), ed. Migne, Patrolog. Gr. tom. 41–43. See § **21**.

* Euboulos (date unknown), *cited by* Porphurios, de Antr. nymph.

APPENDIX V

CLASSICAL PASSAGES MENTIONING ZOROASTER'S NAME

Collected with the help of my student and friend Louis H. Gray, Fellow in Indo-Iranian Languages in Columbia University, to whom I wish to express my thanks with sincerity for his constant readiness to give assistance, especially in collecting the so-called Zoroastrian Logia. His kind aid is much appreciated. — A. V. W. J.

The list is confined simply to such passages as mention Zoroaster by name. Its compass might have been greatly extended if allusions to Magi, Persians, Hystaspes, or the like, had been included.

Much material from the Classics had already been gathered by Barnabé Brisson, *De Regio Persarum Principatu*, Paris, 1590; Hyde, *Religio veterum Persarum*, Oxon. 1700. The first systematic and excellent collection, however, of classical references on Persian subjects in general was made by J. F. Kleuker, *Zend-Avesta*, Anhang z. 2ten Bd. 3ter Theil, Leipzig und Riga, 1783. This is still one of the standards. A different arrangement of the material is found in Rapp, *Die Religion der Perser und der übrigen Iranier nach d. Griechischen und Römischen Quellen*, in *ZDMG.* xix. p. 4 seq., xx. p. 49 seq. (translated into English by K. R. Cama, *Religion and Customs of the Persians*, Bombay, 1876–1879); it should be consulted, as it includes also Persian and Magian subjects. Consult also Windischmann, *Zoroastrische Studien*, pp. 260–313, Berlin, 1863 (translated into English by Darab D. P. Sanjana, *Zarathushtra in the Gāthās*, pp. 65–141, Leipzig, 1897). On special classical references, see, likewise, Jackson in *JAOS.* xv. 221–232; xvii. 1–22.

ALPHABETIC LIST OF AUTHORS AND EDITIONS

1. Look for the author under his approximate date given in this list, or consult reference by section (§).
2. Those marked with an asterisk (*) are cited as authorities by other writers or are mentioned by them.

Abdias, in Fabricius, Codex apocryph. Novi Test. i. 402–742, Hamb. 1719. See § 50.

Afer, C. Marius Victorinus (A.D. first half fourth century), ed. Migne, Patrolog. Lat. tom. 8. See § 23.

ZOROASTER

THE PROPHET OF ANCIENT IRAN

BY

A. V. WILLIAMS JACKSON
PROFESSOR OF INDO-IRANIAN LANGUAGES
IN COLUMBIA UNIVERSITY

NEW YORK
1965

Lost Millenia

Part I:

Ahura Mazda, Zarathustra and Awesta

Dr. Parwis Rajabi

«573»
Toos Publication
2002

انتشارات توس تقدیم می‌کند:

تاریخ لباس
زوت ترنر ویل کاکس
ترجمهٔ شیرین بزرگمهر
* * *
محمد مسعود و جهان‌بینی او
حسن شایگان
* * *
اژدها در اساطیر ایران
منصور رستگار فسایی
* * *
خاطرات سیمون دوبووار
ترجمهٔ قاسم صنعوی
در ۴ مجلد
* * *
مینوی خرد
دکتر احمد تفضلی
ویرایش جدید
به کوشش ژالهٔ آموزگار
* * *
یاد یار مهربان
(تذکرهٔ شاعران پارسی‌گو)
به کوشش میرزا ملااحمد
* * *
سندبادنامهٔ منظوم
به تصحیح محمدجعفر محجوب
منتشر می‌شود
* * *
کلیات سعدی
تصحیح بر مبنای نسخه‌ای جدید
از دکتر اکبر بهروز
منتشر می‌شود
* * *
مینوی بر گسترهٔ ادب فارسی
(مجموعه مقالات)
به کوشش ماه‌منیر مینوی

انتشارات توس تقدیم می‌کند:

دیوان ملک‌الشعراء بهار (در دو مجلد)
متن کامل همراه با ویرایش جدید

* * *

ابیات بحث‌انگیز حافظ
از دکتر ابراهیم قیصری

* * *

پردهٔ گلریز
(تکرار مضمون در کلام حافظ)
از دکتر ابراهیم قیصری

* * *

اقبال‌نامه
به‌تصحیح بهروز ثروتیان

* * *

اسطورهٔ زال
محمد مختاری

* * *

حماسه در رمز و راز ملی
محمد مختاری

* * *

گذر از رنجها
آلکسی تولستوی
ترجمهٔ سروژ استپانیان

* * *

بادبادکها
رومن گاری
ترجمهٔ ماه‌منیر مینوی

* * *

شاعران در اندوه ایران
حمید ایزدپناه

* * *

امام علی (ع) برادر رسول‌خدا (ص)
جواد شری
ترجمهٔ سیدعلی صالحی

آثار دکتر محمد محمدی ملایری

* * *

فرهنگ ایرانی پیش از اسلام

و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی

* * *

تاریخ و فرهنگ ایران

در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

جلد ۱

* * *

تاریخ و فرهنگ ایران

در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

جلد ۲ و ۳

دلِ ایرانشهر

* * *

تاریخ و فرهنگ ایران

در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

جلد ۴

زبان فارسی همچون مایه و مددکاری برای زبان عربی

* * *

تاریخ و فرهنگ ایران

جلد ۵

نظام دیوانی ساسانی در دولت خلفا

* * *

تاریخ و فرهنگ ایران

در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

جلد ٦

موسیقی در دورهٔ ساسانی

منتشر می‌شود

* * *

تاریخ و فرهنگ ایران

در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی

جلد ۷

پیوستها

* * *

هزاره‌های گم‌شده، تاریخ سیاسی، مدنی و فرهنگی ایران باستان است از نخستین دوره تا زوال ساسانیان، تألیف **دکتر پرویز رجبی**، ایران شناس، تاریخ نگار و نویسنده‌ی آگاه و سخن سنج روزگار ما، شامل پنج مجلّد، که مجلّد نخست آن در دو بخش کلی تنظیم شده است:

بخش اول، که به ***اهورامزدا، زرتشت و اوستا*** اختصاص دارد، پرداختی است علمی و تحلیلی به همه‌ی آرا و نقدهایی که در ایران و جهان به ایزد بزرگ ایرانیانِ باستان و پیامبر و کتابش تخصیص یافته است. این بخش ضمن طرح دیدگاه ایران‌شناسان شرق و غرب، رای مستقل و تحلیلیِ نویسنده را نیز بازتابانده و سایه روشن‌های تاریخی و آیینی *اهورامزدا، زرتشت و اوستا* را از پرده برون ریخته است.

بخش دوم، به مقوله‌هایی چون *آتش و ایزدان و امشاسپندان و جشن‌های ایرانی و پنج گاهِ شبانه روز در ایران باستان* و مقالاتی چون *اسب و آتوسا و ابد و ازل و عقاب و سپیتمان و آیین‌های ازدواج در ایران باستان* و *حقوق زنان* اختصاص یافته است و در پایان، ترجمه‌ی *رساله‌ی تکذیب و ردّ فرق دینی* ارائه شده است که نقدی است از ازنیک، دانشمند و مورخ ارمنی قرن پنج میلادی درباره‌ی **زروان** و **زوران گرایی** ایران باستان.

ISBN 964-315-571-4
9789643155711
انتشارات توس